في هذا العدد

قضايا النهضة العربية

تثار في الوطن العربي ، ومنذ مدة طويلة ، أحاديث وحوارات كثيرة تأخذ في كل مرحلة اسما مميزا ، لكنها كلها ، تعبر عن قضية واحدة ، وربما مشكلة واحدة ، مشكلة متجددة وما تزال مستمرة ، فتسميات : الاصلاح والنهضة، القديم والجديد ، الشرق والغرب ، أزمة التطور الحضاري، التغيير الاجتماعي ، مشروعات المستقبلات العربية البديلة ، وكل ما يشبه هذه العناوين ، او يؤدي معناها ، انما هي أسماء متعددة لقضية واحدة متجددة هي قضية النهضة العربية في آفاقها وتطوراتها ، في سيرورتها وتعقد مراحلها .

يبدو الأمر اشبه بمأساة ، وربما مهزلة ، فانه لما يثير الاسى ، مثلما يثير الاستغراب واحساس العبث ، ان يظل مجتمع ذو ماض تاريخي عريق ومجيد ، ذو ثقافة انسانية كانت لها مكانتها ومشاركتها في الثقافة والحضارة الانسانيتين ، حائرا ومترددا امام سؤال مصيري ، سؤال يتوقف المستقبل ، وربما الوجود ، على طريقة الاجابة عليه، ذلك ان سؤال النهضة في الوطن العربي انما هو سؤال المستقبل تحديدا .

يحاول هذا العدد الخاص من مجلة المعرفة عن « قضايا النهضة العربية » تقديم موشور او رؤية متعددة الجوانب عن قضايا النهضة العربية وافكارها ومستحدثاتها ، واذا كانت العادة قد درجت ، غالبا ، في الصحافة العربية على تقديم الجانب الفكري لهذا العصر ، فان هذا العدد يحاول

ان يقدم هذا العصر كظاهرة اجتماعية ـ ثقافية شاملة ، اي انه يحاول ان يقدم عصر النهضة العربية من مختلف جوانبه وابعاده الاجتماعية والفكرية والادبية والفنية ، فهذا العصر لم يكن مجرد اتجاه فكري محدد ، بمقدار ما كان تحركا اجتماعيا ـ حضاريا شمل كل جوانب المجتمع والثقافة، من تركيب المجتمع الى شكل اللباس ، الى الاجناس الادبية الجديدة ، الى الافكار انه عصر متغير موار ، فيه ماتت افكار وآراء وطبقات واجناس ادبية ، وفي المقابل ، ولدت افكار وآراء وطبقات وفنون جديدة ، وكل ذلك على ايقاع التصادم العنيف بين ثقافتين : ثقافة « غربية » ـ أوربية متجددة وملتبسة بفكرها التنويري والتحرري وسلوكها الغازي والاستعماري ، وثقافة اخرى ، « شرقية » ذات ماض عريق مجيد وحاضر بائس ومتخلف ، ثقافة تحتاج لتغيير نفسها بمقدار ما يجعلها وضعها الضعيف عرضة لاطماع الغازي الاستعماري وخطر الاندثار ما لم تتغير وتتجدد وتشارك في الحضارة الانسانية الشاملة ، فقد ذهب دور الحضارات المفردة واتى دور الحضارة الانسانية الشاملة .

نامل ان يكون هذا العدد الخاص عن « قضايا النهضة العربية » مساهمة في السؤال الذي يجري على امتداد الوطن العربي حول هذا العصر وقضاياه ، فقد اصبح شبه مؤكد : على طريقة الاجابة على هذا السؤال يتوقف المستقبل العربي، وربما الوجود العربي ذاته .

اخيرا نشكر الكتاب الذين لبوا دعوتنا وشاركونا التفكير والكتابة في هذا العدد .

« المعرفة »

النهضة العربيّة بين العوامل الذاتيّة والتأثيرات الخارجية

د . عبدالله حنا

١ ـ العوامل المؤثرة في النهضة

كانت اوروبا القارة السباقة الى شق طريق النهضة امام العالم . فقد شهد عدد من أقطار اوروبا الغربية والوسطى مرحلة من التطور الثقافي والايديولوجي اتسم بالنهوض والتطوير في ميادين العلوم والفن والادب . وقد عبّرت حركة النهضة عن رغبة التجار وحرفيي المدن في التغيير والتحرر من النظام الاقطاعي، وعكست بداية ولادة الطبقة البورجوازية الثورية في ذلك الحين وذات المطامح الانسانية . هذه النهضة ، التي بلغ اوجها في القرن السادس عشر ، ودخلت في صراع مرير مع القوى المحافظة الاقطاعية وحلفائها امست لها السيادة مع انتصار العلاقات الرأسمالية المناهضة للاقطاعية وجمودها وتخلفها .

بدأت النهضة تدق ابواب المجتمعات العربية في القرن التاسع عشر وبخاصة في النصف الثاني من ذلك القرن ومستهل القرن العشرين .

العوامل الرئيسية المؤثرة في ولادة المشروع النهضوي العربي ثلاثة وهي :

١ ــ **التأثيرات الخارجية** ، والمقصود هنا الأثر الاوروبي الرأسمالي، الذي مرّ بمرحلتين :

ــ مرحلة الرأسمالية الناشئة (في عهدها الثوري) المناهضة للاقطاعية والداعية الى الليبرالية والعقلانية والعلمانية ...،

ــ مرحلة الرأسملية الاحتكارية (الامبريالية) مستعبدة الشعوب ، التي وصفها المفكر العربي اللبناني سليم خياطة في كتابه « حشيات في الغرب » الصادر في بيروت عام ١٩٣٣ ، بأنها « نظام زوجات بحالة الشيوع » .

وثمة آراء كثيرة تبالغ في دور العامل الخارجي في النهضة العربية متجاهلة ايضا ان هذا العامل حمل في طياته عوامل ايجابية اسهمت في التطور وعوامل سلبية عمّقت التخلف ورسخته .

٢ ــ **التأثيرات التراثية** ، المتعددة الالوان والاشكال ، ذات الجوانب الثورية التحريضية المضيئة والمساعدة على الانطلاق والنهضة ، والجوانب المحافظة السكونية المرسخة للتخلف والركود .

٣ ــ **العوامل الاقتصادية الاجتماعية** ذات التأثير الحاسم إما في السير بالمشروع النهضوي نحو اهدافه المنشودة او تحجيمه ومحاصرته في جزر مهددة بأمواج الجهل والبربرية او في واحات تعصف بها رمال التخلف والتصحر والانغلاق .

ان التأكيد على العامل الاقتصادي ــ الاجتماعي لا ينفي تأثير العوامل الاخرى التراثية والخارجية ، كما انه لا يهمل العلاقة الديالكتيكية بين العوامل الخارجية والداخلية .

ان كثيرا من المؤرخين والباحثين يغفلون او يقللون من اهمية العامل الاقتصادي ـ الاجتماعي ، الذي يحتل في الواقع مكان الصدارة في فرز القوى الاجتماعية ذات المصلحة في التطور والنهوض او السكون والتخلف. ولهذا فمن الضروري القاء الضوء على هذا العامل والكشف عن التأثيرات الداخلية المؤدية الى التخلف ، اذ جرت العادة بالقاء تبعة التخلف على كواهل العوامل الخارجية فقط والتنصل من المسؤولية الداخلية وتبرئة ساحة العوامل الذاتية ، التي لا حول لها ولا قوة في التخلف حسب رأيهم ...

٢ ـ شكل ملكية الارض والنهضة

لماذا وصلت اوروبا الى النهضة ولم يستطع اجدادنا تحقيق الا القليل من اهدافهـا ؟؟ ..

لماذا استطاعت اوروبا الانتقال من الاقطاعية ونظام الحرف اليدوي الى الرأسمالية والثورة الصناعية وبقينا نرسـف في اغلال العلاقات الاقطاعية او شبه الاقطاعية وقيودهما الايديولوجية والنفسية ؟؟ ..

هل مردّ ذلك الى عوامل داخلية ام خارجية ام الى الاثنين معا ؟؟ ..

في رأينا ان سبب ذلك يعود بالدرجة الاولى الى شكل العلاقات الاقطاعية الشرقية ، التي عرقلت تطور القوى المنتجة وابقت التجار والحرفيين ـ نواة التطور البورجوازي فيما مضى ـ اسرى القيود الاقطاعية . ثم جاء العامل الخارجي فزاد الطين بلة ورسخ تلك القيود من جهة ، ولكنه اسهم في الوقت نفسه في تصديعها وشق الطريق امام النهضة العربية .

بعبارة ثانية ان سر التخلف يكمن في شكل الملكية الزراعية للارض، التي كانت مقسمة الى ثلاثة اصناف رئيسية : اراضي الدولة الاميرية ، اراضي الاوقاف ، اراضي الملكيات الخاصة وهي ضئيلة المساحة ، بالمقارنة مع الشكلين السابقين .

قبل منتصف القرن التاسع عشر عرفت اراضي الدولة « الميري » ثلاثة مراحل من الاستثمار الاقطاعي هي(١) :

— مرحلة الاقطاعات العسكرية (التيمار والزعامات) .

— مرحلة نظام الالتزام ، الذي ادى الى تكوّن فئة اجتماعية اغتنت من وراء جمع الضرائب وقامت بالاستيلاء على اراضي « الميري » وتحويلها الى « وقف ذري » اي الى ملكية خاصة ، محمية من المصادرة باسم الشرع .

— نظام « المالكانة » ، وفيه لم يعد الملتزم ملتزما مدة محددة من الزمن ، بل أمسى ملتزما مدى الحياة . اي ان اسلوب « المالكانة » اقترب كثيراً من نظام الملكية الشخصية ، بما في ذلك حق إرث المالكانة .

ويمكننا أن نعتبر نظام « المالكانة » مرحلة انتقال من علاقات اقطاعية (تيمار والتزام) لم تتبلور فيها معالم الاسر الاقطاعية في المدن ، الى علاقات اقطاعية بشكل جديد كرستها حركة الاصلاح وقوانينها في منتصف القرن التاسع عشر والمعروفة باسم « التنظيمات ».

لقد استجابت التنظيمات في الدولة العثمانية الى الحاجة لتطوير الاوضاع أمام الاستثمار الرأسمالي ورفع كل قيد يعرقل زحف العلاقات الرأسمالية وفرص التجارة والاستثمار امام الرساميل الاجنبية(٢) .

ولكن نسبة القوى الاجتماعية في القرن التاسع عشر ووضع السلطة في الدولة العثمانية ، لم يكونا يسمحان بالانتقال من العلاقات الاقطاعية الى العلاقات الرأسمالية ، أو على الاقل ، الى علاقات تسود فيها الملكية الصغيرة في الريف ، وبخاصة في أراضي « الميري »(٣) .

ولم تؤدّ الاصلاحات العثمانية ذات الطبيعة البورجوازية الليبرالية في منتصف القرن التاسع عشر ، الى الانتقال من نمط الانتاج الاقطاعي الشرقي ، الى نمط لانتاج رأسمالي معيّن . بل ان التغيير جرى على صورة الانتقال من احد نماذج العلاقات الاقطاعية العثمانية (التيمار ،

الالتزام ، المالكانة) الى شكل جديد لتلك الاقطاعية العثمانية ، يتناسب مع الضغوط العالمية في عصر انتقال البشرية من الاقطاعية الى الراسمالية. وقد عبّر ذلك داخليا عن مستوى تطور القوى المنتجة المتمثلة في ضعف التطور الراسمالي وتخلف القوى المنتجة .

وبموجب قانون الاراضي العثماني لعام ١٨٥٨ (٤) ، وكذلك القوانين الصادرة في مصر (لائحة الاطيان الاولى ١٨٤٦ والثانية ١٨٥٤ واللائحة السورية ١٨٥٨)(٥) سارت الامور باتجاه تقليص اراضي « الميري » التابعة للدولة لحساب اراضي « الملك » ، التي تجمعت في ايدي فئة قليلة من الخاصة من اصحاب النفوذ العسكري والديني والوظيفي البيروقراطي والتجاري .

ومن يتابع عملية تسجيل الاراضي الزراعية بعد صدور قانون الطابو عام ١٨٦١ يقف بوضوح على ان التسجيل لم يتم لمصلحة الفلاحين المعدمين والفقراء والمتوسطين ، بل تم لمصلحة اغنياء الريف ووجهائه من جهة ، واثرياء المدينة وزعمائها وكبار الموظفين والضباط ممن سماهم مؤرخ الشام ، محمد كرد علي بـ : « ارباب الوجاهة »(٦) . ويسترعي الانتباه ان السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ – ١٩٠٨) سجل باسمه اراضي واسعة جدا في بلاد الشام والعراق عرفت باراضي « الجفتلك » السلطاني أو الاراضي « السنية »(٧) . كما فعل الشيء نفسه محمد علي في مصر ، الذي منح لنفسه ولافراد اسرته مساحات واسعة من المعمور عرفت بالجفالك منذ عام ١٨٠٩(٨) .

٢ – صيرورات التغيير

ادى التملك الجديد للارض ، في اواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، أي في عهد النهضة العربية ، الى حدوث خلل في نسبة التوازنات الاجتماعية والسياسية والاسرية ، وخلق قوى جديدة صعدت في السلم الاجتماعي من الفئات الوسطى ، مع ترسخ اقدام الأسر القديمة

ذات النفوذ العسكري والديني والعشائري ، او التي كانت من اصحاب « المالكانة » .

ان تحقق الملكية الفردية الكبيرة والمتوسطة للارض عبر مسيرة استمرت اكثر من نصف قرن ، وتكوّن طبقة اقطاعية مستقرة تعيش في المدن ، واقامة النظام الاستعماري او نصف الاستعماري وتوسع الرأسمالية اطلق عددا من صيرورات التغيير الاجتماعي ، التي اسهمت في تفتت البنى التقليدية وافرزت فئات اجتماعية جديدة . وصيرورات التغيير هذه تجلت بما يلي :

ـ **انتشار** الاقتصاد النقدي بدرجات متفاوتة ، وتراجع الاقتصاد الطبيعي ونمو المبادلات التجارية ودخول الراسمالية الميدان ، مع ما رافق ذلك من تكوّن فئات اجتماعية جديدة فرضتها حاجة السوق والمبادلات وظهور العمل المأجور .

ـ **الانتقال** من ملكية الدولة للارض الى الملكية الخاصة الكبيرة والمتوسطة ، مما ادى الى ظهور ملاك الارض والفلاحين المحاصصين .

ـ الهجرة المحدودة من الريف الى المدينة وما تبعها من آثار .

ـ اندفاع البدو نحو المعمورة طلبا للكلأ والاستقرار او هربا من جفاف البادية أو من ضغوط العشائر الاقوى ، مما ادى الى توترات وصدامات بين الفلاحين والبدو .

ـ التوسع العمراني ونمو المدن التجارية والحرفية وبداية ظهور الاشكال الحديثة للمدن .

ـ التصنيع ، الذي جاء في بعض اوجهه ، نتيجة انغراس الراسمالية من الخارج من جهة ، وبفعل التطورات الاقتصادية الاجتماعية الداخلية من جهة أخرى .

ـ التحركات الفلاحية ، التي اشتعلت في المنطقة وبخاصة في جبل لبنان(٩) ، والتي كان لها دور في قيام النهضة . وفي مصر أيضا اتخذت حركة الفلاحين في صيف ١٨٨٢ بعدا اجتماعيا واضحا واتسمت بالعنف حين هاجم الفلاحون بعض اراضي كبار الملاك وقسموها فيما بينهم وزرعوها ، مما أخاف كبار الملاك ، الذين تحالفوا مع الخديوي والبريطانيين(١٠) . ولا بد ان نشير هنا الى « عامية » جبل العرب عام ١٨٨٨ ، التي ادت الى طرد مشايخ الجبل في القرن الجنوبي . فعادوا برفقة الجيش العثماني ، الذي أعاد لهم جزءا من الارض (١١) .

ـ الصدامات الاجتماعية في المدن ومن أبرزها « قومة حلب » عام ١٨٥٢(١٢) وفتنة دمشق عام ١٨٦٠(١٣) ، اللتين اتخذتا شكلا دينيا ظاهريا ومحتوى اجتماعيا معينا .

ـ بداية نمو الوعي القومي ، الذي تراوح في مراحله الاولى ولم يدخل اعماق المجتمعات العربية بسبب ضعف القوى البورجوازية حاملة لواء هذا الوعي وبقاء البنى الفوقية للعلاقات ما قبل الراسمالية مثل الطائفية والمذهبية والعائلية والقبلية والعشائرية والمناطقية ... الخ .

٤ ـ تعايش الاقطاعية مع التطور الراسمالية المتسم بالهشاشة :

عموما كانت حركة النهضة العربية تعبيرا عن ظهور « الطبقة الوسطى » ذات التفكير البورجوازي ودلالة على التكون الفكري للحركة المناهضة للاقطاعية وايديولوجيتها . وقد تصدت حركة النهضة العربية وبخاصة حركة التنوير الديني للطرق الصوفية بصفتها رديفا للعلاقات الاقطاعيةوثمرة من ثمارها ونادت بالاصلاحذيالمحتوى البورجوازي(١٤).

ولكن المشروع النهضوي العربي اصطدم منذ قيامه بواقعتين بارزتين :

ــ الواقعة الاولى تجلت في بطء وتيرة تطور العلاقات الجديدة الراسمالية المتميزة بالهشاشة وهيمنة العلاقات الاقطاعية ، التي رسخت اقدامها بشكل جديد .

ــ الواقعة الثانية تكمن في تزامن نمو العلاقات الراسمالية داخليا مع الغزو الاستعماري ، الذي دمر عملية التطور الراسمالي ذاتيا .

ومعنى ذلك ان تراجع المشروع النهضوي العربي لم يكن ظاهرة معزولة عن الواقع بل تمت بسبب ذلك الواقع المتسم بضعف وهزال القوى الطبقية الثورية الراغبة في التغيير والانتقال من المجتمع الاقطاعي (أو ما قبله) الى مجتمع راسمالي ، او على الاقل مجتمع يقوم فيه العقل بدور ما في الحياة .

ان احد عوامل الفشل النسبي للمشروع النهضوي العربي يعود الى ان ذلك المشروع تزامن مع صعود طبقتين اجتماعيتين (الاقطاعية والبورجوازية) تشابكتا مع بعضهما وسارتا في خط مواز وكان التناقض بينهما ضعيفا بعكس ما جرى في عصر النهضة الاوروبية حيث كانت النهضة ثمرة لصعود البورجوازية وانحدار الاقطاعية .

فالبورجوازيات العربية الناشئة التابعة للسوق الراسمالية العالمية عملت على تملك الارض والتحمت بكبار الملاك وامست جزءا من تلك الطبقة .

وطبقة ملاك الارض الاقطاعية ، التي تكونت وتبلورت بعد صدور قانون الاراضي العثماني والقوانين المماثلة في مصر ، سعت لمد الجسور الى المشاريع الراسمالية او شبه الراسمالية . وكانت تقيم في المدن بعيدا عن « ارضها » ولها ــ بعد الاستعمار ــ الكلمة النافذة في البلاد .

ان تكون طبقة « اقطاعية ــ بورجوازية او متبرجزة » هو احد ملامح عصر صياغة المشروع النهضوي العربي ، الذي لاقى الفشل ، او على الاقل الاحباط بسبب هذه الصياغة .

اما « الطبقة الوسطى » ، التي كانت ايضا في طريق التكون ورقعت عموما ، علم النهضة ، فان دورها حتى الربع الاول من القرن العشرين كان هزيلا وعلاقة بعض اقسامها بملاك الارض واحترام « قدسية » الملكية الاقطاعية كانت واضحة . وهذا مما اضعف ايضا المشروع النهضوي العربي .

وتبقى جماهير الفلاحين في الريف وشرائح الحرفيين في المدن ، التي لم يكن لها حول ولا طول وهي مستثمرة مستعبدة مذعورة مستسلمة ، على الرغم من عدد من الهبات الاجتماعية في الريف والمدينة .

٥ ــ قصور رجال النهضة عن كسب العامة :

كانت العامة ــ من الحرفيين والفلاحين ــ منتظمة في الطرق الصوفية، التي احتضنتها ــ في عصر النهضة العربية ــ الرجعية (السلطان عبد الحميد وغيره) واستخدمتها لمقاومة منطلقات المشروع النهضوي العربي المتمثلة بالعلمانية والليبرالية والعقلانية وحقوق المواطنة والاعتماد على العلم والانطلاق ... الخ .

ولهذا لا يمكن فهم سبب فشل المشروع النهضوي العربي دون معرفة الاجواء الروحية السائدة والاعتقاد الذي نشره الموالون للسلطان عبد الحميد بأن النهضة العربية معادية للدين الاسلامي . ولهذا لم تدخل افكار النهضة قلوب العامة واجبرت على التقوقع والدفاع في حصون غير محمية . وليس ادل على ذلك مما كتبه احد رجال لنهضة في دمشق الدكتور صلاح الدين القاسمي في جريدة « المقتبس » الدمشقية عام ١٩١٢ تحت عنوان « العلم والعامة » ، كتب القاسمي :

« ... العامي لا مذهب له ، وانما مذهبه قول مفتيه ــ في الضغط الفكري على العلماء (اي رجال النهضة ــ المؤلف) واضطرار هؤلاء لاتخاذ التقية شعارا في اغلب الاحايين . ولكم مرة كتم العالم ما يجول بخاطره من الحقائق العلمية وشرد الآخرون الى بلاد نائية » ...

وفي دمشق مثلا اتهم رجال التنوير بالوهابية(١٥) تارة وبالماسونية(١٦) احيانا أخرى . والوهابية من جهة والماسونية من جهة أخرى كانتا ملاذا فكريا للمثقفين البورجوازيين في القرن التاسع عشر والنصف الاول من القرن العشرين .

ومعروفة في دمشق حادثة هجوم العامة في الجامع الاموي بدمشق على الشيخ محمد رشيد رضا ، الذي وقف خطيبا في الجامع الاموي بعد الاطاحة بالسلطان عبد الحميد عام ١٩٠٨ واخذ يشرح الآيات القرآنية والاحاديث النبوية بمنظار التجديد الاسلامي كما دعا الناس للرجوع الى سيرة الصحابة ، واتباع أقوال الرسول والعمل بها . واذا بالشيخ صالح الشريف التونسي يحذر من الوهابية ومن هذا الشيخ الذي يحرم زيارة قبور الاولياء والصالحين ، ويمنع التوسل بهم ولا يعتقد بكراماتهم وحذرهم منه . ولولا أن حمى الشيخ رشيد رضا عدد من الشبان المتنورين لكانت العامة فتكت به »(١٧) .

وقبل هذه الحادثة بثمان سنوات كان عبد الرحمن الكواكبي قد الحّ ما أسماه بالسلبيات ، « فالفقراء يشعرون بآلامهم ولكنهم يجهلون أسبابها . وقد يعيدونها الى السعد او الحظ او الطالع أو القدر . والعوام تسيء فهم ما ورد في التوراة والانجيل والقرآن حول الخضوع للحكام خلفاء الله في الارض »(١٨) .

ان الطرق الصوفية التي اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الايجابية في بعض الازمان والبلدان تحولت في عصر النهضة الى اداة في يد القوى الرجعية لمقاومة التقدم والانعتاق ، وبدا ذلك واضحا بصورة جلية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ ــ ١٩٠٨) ، الذي سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى في طليعة هؤلاء أبو الهدى الصيادي الرفاعي ، الذي تولى في البدء نقابة الاشراف في حلب ثم قصد « دار الخلافة » أي أستنبول ، حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وامسى شيخ مشايخ

الطرق . وجرى تبادل المنافع بين الشخصيتين . فعبد الحميد اغدق على أبي الهدى الاموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدى وصفه بانه « الخليفة المعظم ظل الله في العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الغراء ، وناشر الوية الطريقة السمحاء خادم الحرمين الشريفين امام المشرقين والمغربين ... »(١٩) .

ومعروف ان عبد الحميد رعى الاتجاه الرجعي المناهض للتقدم والتطور واعتبرهما من البدع المخالفة للشريعة ، ووصل الامر الى حد اصدار ارادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغبرة ، بمنع تمثيل الروايات في دمشق ، مما اضطر رائد المسرح السوري أبا خليل القباني الى مغادرة دمشق والالتجاء الى مصر(٢٠) .

ولا بد لفهم العلاقة بين الايديولوجية الصوفية وايديولوجية عصر النهضة بشقيها (التجديد الديني والعلماني الليبرالي) من دراسة معمقة لنظام الطوائف الحرفية من جهة والتغييرات الجارية داخل العائلات الثرية ، التي يمكن تصنيفها الى ثلاثة اصناف :

ـ الاسر المرتبطة بالمؤسسات الدينية .

ـ الاسر ذات الجذور الانكشارية المحلية او المتهنة للاعمال شبه العسكرية (الاغوات) .

ـ الاسر التجارية العريقة او الحديثة العهد بالتجارة .

ويلاحظ في بلاد الشام ان حركة النهضة العربية ، ومن ضمنها حركة التجديد والتنوير الاسلامي ، نمت وترعرعت ، بالدرجة الاولى ، في صفوف ابناء الاسر التجارية المتعاملة عموما مع المنتجات المحلية . وهذه « الطبقة التجارية » كانت حتى الحرب العالمية الاولى ضعيفة ووزنها الاقتصادي ليس راجحا .

وفي تلك الاجواء ظهرت حركة التجديد الاسلامي ـ وكذلك حركة النهضة العربية ـ متأثرة بهشاشة التطور الرأسمالي وتبعيته للغرب

وبثقل العلاقات ما قبل الراسمالية وايديولوجيتها الجامدة المعادية للتطور والتقدم . وقد اربك هذا الوضع دعاة التجديد وجعلهم يتيهون بين الاصالة والحداثة ويتخبطون في دروب وعرة . ولم يكن وضعهم يسمح لهم بالتفريق بين الرأسمالية الشابة الثورية المناهضة للامبريالية والمنادية بالتحرر وبين الرأسمالية الاحتكارية الامبريالية ، المندفعة لاستثمار خيرات البلدان الاخرى واخضاعها لسلطاتها . لقد ادى عدم قيام ثورة صناعية وتقنية حديثة في الشرق الى ضعف حركة التجديد الاسلامي ــ وكذلك النهضة العربية ــ وعجزها عن اقتحام مشكلات العصر والوصول الى حلول لها . ولم تستطع حركة النهضة الاستناد الى طبقة جديدة ناهضة ــ كما جرى في أوروبا بالنسبة لعصر النهضة ـ ولهذا نلاحظ التارجح في المواقف ، واحياناً التراجع في مواقف بعض اعلام النهضة سواء بالنسبة للموقف الجذري من الاستعمار ، أو بالنسبة لمهادنة لبنية الفوقية للعلاقات ما قبل الراسمالية .

٦ ــ التيار العلماني الليبرالي بين مصر وبلاد الشام :

يلاحظ ان عددا من المشايخ المتنورين في مدن بلاد الشام تركوا طريقة اجدادهم الصوفية وسلكوا طريق الكتاب والسنة . ولا نعلم المؤثرات ، التي دفعتهم الى سلوك هذا السبيل . هل هو التأثير الوهابي ؟ امو التأثر بالغرب ام هو طريق خاص اختطوه لانفسهم ؟

اتى في طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائري ، الذي كانت له الريادة في حركة التنوير الدمشقية ، وتخرج من حلقته عدد من قادة الحركة الوطنية العربية في الربع الاول من القرن العشرين . وقد سعى الجزائري الى التوفيق بين الدين والعلم والعمران(٢١) .

ولا بد من التأكيد هنا على التيار المستنير ، الذي مثله في بلاد الشام الشيخ طاهر الجزائري في دمشق وعبد الرحمن الكواكبي في حلب تقدمه

تيار تجديدي انتشر في أوساط المثقفين المسيحيين ، وبخاصة في حلب ، وكان متأثرا بالغرب بصورة اقوى . وقد دعا هـذا التيار الى حكم ديمقراطي يتساوى فيه الجميع ويعطي لكـل حسب كفاءته وجهـده (لا حسب دينه) ، ويفصل فيه الدين عن السياسة ، ويقوم على العلم الحديث(٢٢) نادي انصار هذا التيار بالقومية العربية ، التي انتقلت في مستهل القرن العشرين الى الاوساط المسلمة المثقفة المستنيرة . وأتى في طليعة هؤلاء تلاميذ الشيخ طاهر الجزائري ، الذين دعوا الى التسامح والى الوحدة القومية وسار بعضهم في طريق الدعوة الى العلمانية .

ونلاحظ ان عددا مـن رجال الدين المتنورين مثـل الشيخ طاهـر الجزائري في دمشق وغيره ــ شكلوا جسر الانتقال من حركة التنويـر الديني الى الحركة القومية العربية ، التي تعددت درجاتها ابتداء من المزج بين الدين والقومية ، وانتهاء بالدعوة الى قومية علمانية بكل معنى الكلمـة .

كما ان التيار العلماني الليبرالي اختلف مظهره في مصر عنه في بـلاد الشـام . ففي مصر الرازحة تحت نير الاحتلال الاستعماري البريطاني منذ عام ١٨٨٢ اتخذ هذا التيار مظهرا وطنيا مصريا مناهضا للاسـتعمار البريطاني ، ولم يكن يرى في الـدولة العثمانية عدوا مباشرا ، بل ان بعض اجنحة هذا التيار سعت تكتيكيا للاستفادة من افكار الجامعـة الاسلامية او الجامعة العثمانية لتسعير النضال ضد الاحتلال البريطاني. اما في بلاد الشام وبلاد الرافدين الخاضعين مباشرة للاحتلال العثماني الاقطاعي ، فان التيار الليبرالي كان تيارا قوميا عربيا مناهضا بالدرجة الاولى للاحتلال العثماني ، الذي حكم باسم الجامعة الاسلامية .

ومن هنا يمكن فهم احد الاسباب التاريخية لانتشار التيار الاسلامي في مصر وازدهار التيار القومي العربي في بلاد الشام والرافدين ●

←

هوامش :

(١) راجع : دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد السادس ص ٣١ وما يليها .. رافق عبد الكريم : بلاد الشام ومصر من الفتح العثماني الى حملة نابليون بونابرت ١٦١٥ ـ ١٧٩٨ ، دمشق ١٩٦٧ ، ص ٤٦

(٢) لونكسي : « تاريخ الاقطار العربية الحديثة » موسكو ١٩٧١ ، ص ٦٨ .

(٣) حول اراضي الميري : انظر : سعيدوني ناصر الدين : « النظرة في أراضي الميري ببلاد الشام اثناء العهد العثماني » ، في : « المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام » الجزء الاول ، دمشق ١٩٨٧ ، ص ٣٥٧ ـ ٤٠٢ .

(٤) انظر النص الكامل لقانون الاراضي العثماني في « الدستور » المجلد الاول ترجمة عن اللغة التركية الى العربية نوفل افندي نعمة نوفل ، بيروت ١ـ١٣ .. ص١٤٠ـ١٦١.

(٥) حول القوانين الزراعية في مصر انظر : بركات علي « تطور الملكية الزراعية في مصر ١٨١٣ ـ ١٩١٤ واثره على الحركة السياسية » ، القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٧١ ومايليها

(٦) كرد محمد علي : « خطط الشام » ج ٤ دمشق ١٩٢٦ ، ص ٢٠٤ .

(٧) راجع : مجلة « الشرق » بيروت العدد ١٩٣٢/٧ ، ص ٤٤٤ عباس عبد الهادي : « الاصلاح الزراعي في سورية » دمشق ١٩٦٢ ، ص ٤٦ .. مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق المجلد ٩ (١٩٢٩) ص ٨٥ .. زكريا احمد وصفي « ذكرياتي عن وادي الفرات عام ١٩١٦ ، دير الزور ١٩٦٨ ص » .

(٨) بركات ... ص ٦٠ .

(٩) راجع كتاب : ضاهر مسعود : « الانتفاضات اللبنانية ضد النظام المقاطعجي » ، بيروت ١٩٨٨ .

(١٠) بركات ... ص ١٣٠

(١١) راجع : العودات هيثم : « انتفاضة العامية الفلاحية في جبل العرب ، دمشق ١٩٧٦ .. حنا عبد الله « القضية الزراعية والحركات الفلاحية في سورية ولبنان » (١٨٢٠ ـ ١٩٢٠) القسم الاول بيروت ١٩٧٥ ، ص ١٧٥ ـ ١٨٣ ..

(١٢) راجع الغزي : « نهر الذهب في تاريخ حلب » جـ ٢ ، حلب ، ص ٣٦٤ ومايليها.. « وثائق تاريخية عن حلب » جـ ٣ ، ص ٧٢ .

←

(١٣) حول فتنة دمشق راجع : حنا عبد الله : « حركات العامة الدمشقية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر » نموذج لحياة المدن في ظل الاقطاعية الشرقية » ، دمشق بيروت ١٩٨٥ ، ص ٢٣٥ — ٢٧٨ .

(١٤) المصدر السابق ، فصل حركة التنوير ص ٨٣ — ٩٢ .

(١٥) اتسمت الوهابية ، التي اعلنت الحرب على البدع والفوضى القبلية والتجزئة . بميسم ايجابي هلل له عدد من متنوري مدن بلاد الشام في اواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين .

(١٦) لم يكن الجمهور العربي المثقف ينظر الى الماسونية — قبل الحرب العالمية الثانية وبخاصة قبل قيام الدولة الصهيونية في فلسطين — نظرة الريبة او العداء . فالماسونية كانت تعني بالنسبة لاكثرية المثقفين التحرر والانعتاق من نير العلاقات الاقطاعية ، التي ناصبتها الماسونية العداء ردحا من الزمن . وكان كما ذكر مؤرخ الشام كردعلي — معظم الوجهاء واعلام الثقافة والسياسة والادب اعضاء في المحافل الماسونية . ولابد من التفريق في الحكم على الماسونية بين الماضي والحاضر ومعروف ان الماسونية نشات في اوروبا في خضم الصراع بين الاقطاعيين المتخلفة والبورجوازية الناهضة . وقد نجحت في المشرق في كسب ود الاوساط البورجوازية بمختلف فئاتها . وقد دخلت الماسونية دمشق عام ١٨٦٤

(١٧) هذه رواية شاهد العيان فخري البارودي في مذكراته الصادرة في دمشق ١٩٥١ ، ج١ ، ص ٥٨ . كما ايد الرواية الحصني محمد اديب : « منتخبات التواريخ لدمشق » ج ٢ دمشق ١٩٣٧ ، ص ٧٨ .

(١٨) الكواكبي عبد الرحمن : « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد » مصر ١٩٣١ ص ١١

(١٩) كتاب العناية الربانية في ملخص الطريقة الدفاعية « تاليف الامام شيخ الطريقة ، ومعدن السلوك والحقيقة الجامع بين الرياستين ، السالك على سنن جده سيد الكونين » اصطنبول ١٣٠١ ، ص ٥ وراجع ايضا : « كتاب الطريقة الرفاعية » تاليف الوارث النبوي ... السيد محمد ابو الهدى افندي ، ثم الرفاعي الصيادي مازال الشيخ سواد الجهل ببيض الايادي آمين » مصر ١٣٢٥ه .

(٢٠) ادهم آل الجندي .

(٢١) انظر حول الجزائري : الباني محمد سعيد : « تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر» مطبعة الحكومة العربية السورية ، دمشق ١٩٢٠ ، ص ٧٣ .

(٢٢) موسى منير : « الفكر العربي في العصر الحديث » بلا مكان وتاريخ الطبع ، ص٤٢ .

* ★ *

عصر النهضة

وضع الايديولوجية التقليدية

سلافة كيله

لا شك ان البحث في عصر النهضة العربي ، يعني البحث عن مسالة احتكاك العرب مع اوروبا الراسمالية هذه حقيقة لا يمكن ان نقفز عنها ، مهما كان الراي فيها ، والسبب هو ان بنية حديثة تكونت في اوروبا ، غدت هي المقياس في التقدم العالمي . فالصناعة التي تقدمت في اوروبا ، واسست بنية اقتصاديةاجتماعية جديدة ، اصبحت قادرة على هزيمة كل البنى السابقة لها (البنية الزراعية تحديدا) سواء في اوروبا او في العالم ، وكذلك الفكر المؤسس على ضوء هذا التطور الجديد ، اصبح حاجة لا مناص منها لمجتمعات تسعى الى التقدم . في هذا الوضع شكل التوسع الاوروبي نحو الشرق مرحلة جديدة ، بالنسبة للشرق ذاته ، ولهذه المسالة معنيان ، معنى سلبي حيث خضع الشرق للاستعمار الاوروبي ، ومعنى ايجابي . حيث ((اكتشف)) عالما جديدا . يمكن من خلاله تحقيق التقدم .

واذا كان « نمط » من الايديولوجيا ، قد ساد ، في المرحلة السابقة للتوسع الاستعماري الاوروبي ، في الوطن العربي ، فقد اوجد هذا التوسع مفاعيل جديدة ، في البنية الاقتصادية الاجتماعية ، وكذلك في البنية الايديولوجية ، لقد ايقظت « صدمة الغرب » جسداً « ميتا » ، بادخالها آليات اقتصادية جديدة ، من اجل تكييف البنية الاقتصادية الاجتماعية المتخلفة القائمة ، مع متطلبات الاقتصاد الراسمالي الحديث. حيث أدخلت ، رويداً رويداً ، الاقتصاد السلعي ، الى بنية كان الاقتصاد الطبيعي القائم على اساس المبادلة (بدل النقد) ، هو السمة الاساسية فيها . ولقد فعلت ذلك لانها كانت بامس الحاجة الى المواد الاولية الزراعية (القطن ، الحرير ، ...) ، فجهدت من أجل توسيع زراعتها، ومحولة اياها الى سلع . في نفس الوقت الذي كانت فيه بحاجة الى السوق المحلي من أجل استيعاب فيض السلع التي تنتجها مصانعها(١). واذا كانت تهدف من كل ذلك تمتين سيطرتها الاقتصادية ، من اجل ضمان استمرار تلبية حاجاتها ، وهذا ما دفعها الى استعمار الوطن العربي قطعة اثر قطعة ، وفي سنوات مختلفة ، فقد فتحت هذه العملية آفاق تطور حديث مستقل ، كما فتحت آفاق استيعاب فكر جديد ، نشأ في اوروبا كانعكاس للتطور الصناعي الذي شهدته . ولقد بدأ عصر النهضة انذاك ، واتسم بالاحتكاك بين الايديولوجيا القديمة السائدة ، والفكر الحديث الوافد من اوروبا .

ففي اطار الانفتاح على اوروبا الراسمالية ، تحت وقع ضرباتها ، وفي اطار توسعها الاقتصادي ، تغلغل الفكر الغربي الحديث ، بمختلف اتجاهاته ودفعة واحدة(*) (الفكر الليبرالي ــ القومي العلماني ــ والفكر

(*) نشير الى هذه المسالة لان الفكر في اوروبا تطور بالتتابع (الفكر الليبرالي ، ثم الفكر الاشتراكي) ، ولان لهذه المسالة مفاعيل عندنا ، تظهر في رؤية الايديولوجيا السائدة آنذاك لهذا الفكر ، حيث عملت على التضمين بعض المفاهيم ــ شكلا ــ فيها، منها الاشتراكية ، بحيث اعتبر الافغاني ، الذي هاجم الاشتراكية الاوروبية ، ان الاسلام هو الاشتراكية .

الاشتراكي) واخذ يتحول الى جزء مكون من البنية الفكرية في الوطن العربي ، لكن بالتدريج ، وبدرجات متفاوتة ، واولا بالتداخل مع الفكر السائد ، اي بتحول المفاهيم والافكار التقليدية المنتشرة في الوطن العربي ، الى شكل تعبير عن المفاهيم والافكار الحديثة (الشورى = الديمقراطية ، العدل والانصاف = الحرية . . .)(٣) . لهذا وجدنا الفترة الممتدة من الربع الاول للقرن التاسع عشر الى نهايته ، أي منذ بدأ محمد علي باشا ارسال البعثات العلمية الى أوروبا ، هي السنوات التي اخذ الفكر الليبرالي ينتشر ، معبرا عن تجربة محمد علي باشا التي نزعت الى تحقيق التقدم الرأسمالي ، لكن دون أن ينحصر انتشاره في مصر فقط ، بل شمل مناطق مختلفة من الوطن العربي (الطهطاوي، علي مبارك، خير الدين التونسي ، بطرس البستاني ، ...) . ثم ، ومنذ الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، اخذ الفكر الاشتراكي في الانتشار ، بمختلف تيارات الفكر الاشتراكي ، وخصوصا الاشتركية الطوباوية (مدارس سان سيمون ، وروبرت اوين . .)(٣) . وكان من مثقفي هذا الفكر شبلي شميل وفرح انطون ونقولا حداد .

وفي هذه الفترة ، نشط الاطلاع على مصادر الفكر الغربي الحديث ، سواء من خلال الترجمة (٤) ، او من خلال اللغة التركية التي كانت معروفة لدى العديد من المثقفين ، أو من خلال تعلم اللغات الاوروبية . وبالتالي كان ممكنا ، لدى فئات مثقفة استيعاب هذا الفكر وتمثله ، مما ادخل ثقافة جديدة ، مختلفة كل الاختلاف عن الثقافة السائدة . ولقد ساعد انشاء المدارس الحديثة (الاهلية) التي تدرس العلوم الحديثة على اتساع الفئات ذات المعرفة بالفكر الحديث ، كما ساعد على بناء المؤسسة التي اخذت على عاتقها اعادة انتاج المثقف الحديث ، وقيمة هذه المسالة تنبع من كون البنية التقليدية القديمة ، كانت تحصر الثقافة والفكر (وكذلك « العلوم الطبيعية » ، و « القانون » و ...) في رجل الدين الذي كان يمثل « المثقف الشمولي » ، حيث كانت المدارس الدينية (الكتاتيب) هي المعنية باعداد المثقف ، ورجل الدين ، والطبيب (الذي

يتعامل بالسحر) ، و القاضي ، والموظف في اطار مؤسسات الدولة (الزواج والطلاق ، وكثير غيرها . وحيث انحصر تدريسها في الدين و « العلوم » التي تمت له بصلة (الفقه ، علم الكلام ، اللغة العربية ..) انحصر تعليمها بالقضايا الاولية ، التي ترتبط بمسائل المعاملات والفرائض لهذا فان ادخال المدارس الاهلية كان يدخل الفكر الحديث بمختلف فروعه (الفلسفة ، العلوم الطبيعية والرياضية ، الحقوق ، الاداب الاوروبية ....) ، وبالتالي فقد اصبحت المدارس الحديثة هذه ، هي اداة نشر الفكر الحديث بشكل موسع بين قطاعات الشعب المختلفة .

الايديولوجيا السائدة

من المستوى « العامي » الى المستوى « العالم »

واذا كانت الايديولوجيا السائدة (وهي الايديولوجيا المستمدة من الدين ، والقائمة على الشريعة وفق ما تبلورت منذ انهيار الدولة العربية الاسلامية ، واتخذت تسماتها مع الغزالي وابن تيمية ، وابن القيم الجوزية ، ثم مع انتشار مدارس الجبرية والقدرية والصوفية والدروشة ....) اخذت على حين غفلة في البداية ، خصوصاً انها كانت ايديولوجيا « عامية » نتيجة غياب التعليم في مجالات الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية ، وبالتالي استطاع الفكر الليبرالي — في المرحلة الاولى — ان يتقدم معتمداً على تقدّم واقعي احدثته تجربة محمد علي باشا في مصر ، وجرت محاولته في مناطق اخرى (مصر ، تونس ، بلاد الشام) ، فقد دفعها التغلغل الرأسمالي الاوروبي ، وانتشار الفكر الحديث ، الى ان تنهض من جديد كايديولوجيا « عالمية » ، تعتمد العقل اساساً لها ، وتتكىء على المنطق والفلسفة ، بعدما كان الامام ابو حامد الغزالي قد سلبها العقل ، وشتت شمل الفلسفة ، لانها تقود الى الشك(٥) ، لقد نهضت مجلجلة مع جمال الدين الافغاني ، تدافع عن مواقعها التي شعرت ان فكراً بدأ يزاحمها ، وبعدما شعرت ان مستواها « العلمي »

عاجز عن ان يرد السيل الدافق ، كما انه يكرس بنية متخلفة ، ليس من الممكن الدفاع عنها امام الزحف الاستعماري الاوروبي ، ولهذا قام الافغاني يدعو الى اعادة تاسيس مجد درس .

اذن يمكن القول ان مستوى « عالياً » من هذه الايديولوجيا اخذ في التبلور ، كرد على ثلاثة مسائل ، يمكن اجمالها في :

١ ــ الغزو الاستعماري ، باشكاله الثلاثة ، الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، الذي كان لامس الاساس الطبقي الذي تتكىء عليه تلك الايديولوجيا ، حينما اخذ يهز البنية الاقطاعية القديمة ، كما اخذ يسيطر على بعض المناطق في صيغة احتلال عسكري ، وكذلك في شكل ضغط على السلطة العثمانية .

٢ ــ الفكر الحديث ، بتعبيراته المختلفة ، الليبرالية ، القومية ، العلمانية (الدهرية حسب جمال الدين الافغاني) والاشتراكية . هذا الفكر الذي اصبح ، كما اوضحنا ، جزءاً مكوّناً من البنية الفكرية ، والذي اصبح ، ذا تأثير وجلبة .

٣ ــ الشكل « العامي » للايديولوجيا الاسلامية ، كما تبلور في اطار السلطنة العثمانية ، الذي كان يؤكد على الآخرة دون الدنيا ، وعلى نبذ الفلسفة والعلم والسياسة ، كما تضمن القدرية والجبرية .

لقد سعت هذه الايديولوجية لان تتجاوز ذاتها اولا ، لكي تكون قادرة على الرد ، على التحديات الجديدة(*) ، لهذا انتقلت من صيغتها التي كانت سائدة ، اي من صيغتها « العامية » ، الى صيغة فلسفية ، الى

(*) هذه هي الحالة منذ سبعينات القرن الماضي تحديداً ، حيث كانت اوروبا الراسمالية قولا ، لكنه مبهم ، ولقد فرض التطور التالي ، تركيز الهجوم على الخط الثاني فقط (الفكر الحديث) ، لكن مع عودة الى « الحرب » على كل الخطوط في بعض المراحل ، وهذا هو الاستثناء .

صيغة ثقافية راقية ، من أجل أن تتصدى للاستعمار الاوروبي (دعوات جمال الدين الافغاني) وللفكر الحديث (الافغاني ، محمد عبده ، رشيد رضا) ، ومن اجل اعادة توحيد المسلمين ، أو ايجاد الصيغ التي تسمح بتحقيق التضامن فيما بينهم من أجل الحفاظ على اوطانهم في وجه الغزو الاوروبي(٦) . لهذا وجدنا الافغاني ومحمد عبده يزيلان التحريم عن الفلسفة ، ويعملان على الاطلاع عليها وتدريسها ، ويهاجمان من يعمل على محاربتها(٧) ، وبالتالي على فتح باب الاجتهاد الديني من جديد .

لكن ، لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للايديولوجيا السائدة ، رغم انهم معتبرون من مفكري عصر النهضة ؟

لا شك أن هؤلاء عرفوا بانهم من مفكري عصر النهضة ، رغم اختلاف التقييم من كاتب الى آخر ، حيث يخرج البعض محمد عبده ، ويعلي من قيمة الافغاني(٨) ، ويفعل آخرون العكس فيزيدوا من قيمة محمد عبده(٩) ، لكن ما الذي يحدد هذه المسألة ؟ هل هو استخدام ألفاظ حديثة ؟ أم هو جوهر المنظومة الايديولوجية التي طرحها هؤلاء ؟ ولهذا اعتبروا ممن عمل على « عصرنة الاسلام » ، أي « برجزته »(١٠) ، ولقد اعتبر د. أحمد نسيم برقاوي ، جمال الدين الافغاني مصلحا دينيا كلوثر(١١) ، وهو « ذو نزوع برجوازي بشكل عام » لانه ، مدافع عن الديمقراطية والعقلانية والعلم والدين المصلح(١٢) ، كما كان « احد أكثر المتحمسين لليبرالية الغربية البرجوازية »(١٣) . ولا شك ان هؤلاء تكلموا عن العلم وعن الديمقراطية ، وعن العقلانية ، لكن بأي معنى ؟ وفي اطار اية منظومة ايديولوجية ؟ يبدو ان منطقا شكليا يدفع لكي تؤخذ الكلمات ، بصفتها كلمات ، من أجل أن تحدد على ضوئها المنظومة الايديولوجية التي تستخدم فيها ، وهذا المنطق هو الذي يفرض الحديث بطريقة جازمة ، فلا شك أن الدفاع عن العلم – ولو كان دفاعا منطلقا من أساس ديني – لحظة ايجابية في تطور الوعي الديني الى اصلاح ديني . **ومهما حاول المصلح الديني اقناعنا بانه يصدر عن قيم الدين ذاتها ، فانه لن ينجب تصديقا .** فالدفاع عن العلم ، او اقامة توافق بينه وبين الدين

نزوع يفرضه واقع قاس يتطلب تغيير في النظرة الى هذه المسألة . وما اللبوس الديني الا قشرة خارجية فرضت نفسها على مثقف لا يستطيع ان يتحرر من انتمائه الديني كهوية ذات دلالة قومية . هوية تحتفظ بالتمايز تجاه الغرب كعدو قومي ؛ اي عدو للاسلام وللعرب بآن واحدة» (علامة التشديد مني — س) ، ولا يمكن فهم عملية التوفيق هذه بين العلم والدين ، سوى انها تراجع من الدين امام العلم(١٤) .

ان اهمية تحديد الاطار الذي نهضت فيه الايديولوجيا هذه ، هو كونها كانت معنية بتحديد موقف من كل المسائل الفكرية التي جاء بها الفكر البرجوازي الحديث ، وبالتالي فهي لم تكن تسعى من اجل اعادة تأسيس ذاتها في صيغة « عالمية » فقط ، بل كانت معنية بالرد على كل هذه الافكار ، من خلال تشديد الهجوم ضدها(١٥) ، في نفس الوقت الذي يجري افراغها من محتواها ومماثلتها بالمفاهيم الاسلامية .. ولا شك ان المماثلة التي اجراها الافغاني لمفهوم الاشتراكية توضح هذه الاشكالية ، فهو يقول أن « ... الاشتراكية الغربية — ما احدثها ، واوجدها الا حاسة الانتقام من جور الحكام ، والاحكام وعوامل الحسد في العمال من ارباب الثراء — الذين انما اثروا من وراء كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم في الخزائن ، واستعملوا ثروتهم في السفه ، وبذلوها في السرف ، والتبذير ، والترف — على مرأى من منتجها ، والفاعل العامل في استخراجها من بطون الارض ، ومن ترابها والخ ... » (التشديد مني — س) ، اذن لقد « افرط الغربيون (الاغنياء) بنبذ حقوق العمال ، والفقراء وراء ظهورهم ، فافرط العمال بمناهضة اهل الثروة ، وغاصبي حقوق الامة — بالمناصب ومسببات الحياة — فلا قاعدة دينية يرجع اليها ، ولا سلطان وازع يعمل بقهر لصالح المجموع ، لذلك اصبح امرهم في الاشتراكية (فوضى) ولسوف ينعكس امرها »(١٦) . فالمشكلة اذن اخلاقية ، تكمن في الاكتناز والسفه والشرف والتبذير من جهة ، وفي الافراط في نبذ حقوق العمال من جهة اخرى .

اما « الاشتراكية في الاسلام » ، فلها اركانها منها « فرض الزكاة في المال والركاز والانعام الخ » ، و« غنائم الحروب » ، والحث على بذل الصدقات والاحسان ....(١٧) ، والقائمة على اساس « ان الثروة كانت

ولا تزال موجودة في الافراد ولكن حسن استعمالها ، وجعل نصيب للاخرين فيها يجعل الاشتراكية امرا مقبولا ، وصفة ممدوحة ــ » اذ لا انانية ولا إثرة ، ولا استطالة على الفقير(١٨) . بمعنى أن الاشتراكية ، هي ليست اشتراكية الغرب ، بل هي الاسلام ذاته ، انها النظام الاقتصادي الاسلامي الذي جاء مع القرآن ، وطبّق في مرحلة الدولة العربية الاسلامية . هنا يتوضح افراغ المفهوم من محتواه ، ومن ثم الباسه المحتوى القديم ، ولقد تعامل الافغاني مع مسائل الديمقراطية والعلم بنفس الطريقة ، فهو ضد العلم الحديث الذي نشأ في اوروبا ، لانه يذهب « بالامة الاسلامية » الى الفناء والاضمحلال ، ويسميه « هذا الخبل الجديد »(١٩) .

ولا بد ان نشير الى ان رفاعة الطهطاوي اخذ بمبدأ المماثلة(٢٠) ، لكن الفرق واسع بين المحاولتين ، حيث عمل الطهطاوي على الباس المفاهيم الحديثة شكلا قديما ، مع الحفاظ على مضمونها الحديث ، اي انه استخدم الفاظا قديمة للدلالة على مفاهيم حديثة(٢١) ، بينما عمل الافغاني عكس ذلك ، حيث ابقى المفاهيم الحديثة ، شكلا ، والبسها جوهرا قديما ، اي انه استخدم الفاظا حديثة للدلالة على مفاهيم قديمة. فالديمقراطية الحديثة ــ حسب الافغاني ــ هي الشورى كما كانت تمارس في اطار الدولة العربية الاسلامية ، والاشتراكية هي نظام الفيء . بينما الشورى ــ حسب الطهطاوي ــ هي النظام الديمقراطي الحديث ، والعدل والانصاف هما الحرية الحديثة . ولا شك ان الفرق واضح في التطبيق ، حيث يسعى الافغاني من اجل العودة الى نظام الشورى القديم، والى النظام الاقتصادي الاسلامي ، بينما سعى الطهطاوي من اجل انشاء مؤسسات حديثة، هي فيجوهرها مؤسسات النظام البرجوازي الحديث.

ان تغلغل الفكر الاوروبي الحديث بمختلف اتجاهاته ، قد فرض على الايديولوجيا القديمة ان تقاومه ، فاتبعت شكلين ، **الاول** : تمثل الهجوم على كل الافكار الحديثة ، وعلى كل المؤسسات التي تسهم ــ او يمكن أن تسهم ــ في نشرها (الصحف ، المدارس الحديثة ،

المثقفون)(٢٢) ، فالمدينة الحديثة تأتي بالحروب ، وبالتالي « فالرقي والعلم ، والتمدن على ذلك النحو وفي تلك النتيجة ان هو الا جهل محض، وهمجية صرفة ، وغاية التوحش » ، لذا فانسان اليوم احط من انسان الجاهلية(٢٣) . **والثاني** : استخدام المفاهيم (ويمكن ان نقول التعبيرات) الحديثة باعطائها معنى قديما (وهذا ما اشرنا اليه سابقا) . وبالتالي فان ورود تعبيرات حديثة في ايديولوجية هؤلاء ، لا تشير الى اعتناق مفاهيم حديثة ، بل يشير الى ان انتشار الفكر الحديث كان يفرض المعركة معها ، خصوصا « وان كثيرا من العامة فتنوا بآرائهم — مثقفون يدعون الى نبذ الاديان ، والذين اسماهم الافغاني الدهريين — وخدعوا عن عقائدهم »(٢٤) .

اذن ، نعود الى التساؤل ذاته : لماذا نعتبر هؤلاء ممثلين للايديولوجيا السائدة ؟ يمكن ان نجيب ، لانهم طرحوا جوهر مواقفها ، وتبنوا نفس المنظومة الايديولوجية ، بمفاهيمها الفلسفية والاقتصادية والسياسية .

هنا نحن امام مسألة جديدة ، حيث ان الايديولوجيا محددة سادت في مرحلة من تاريخ تطور الوطن العربي ، وانهضت الفكر والثقافة ، واسست حضارة ، كانت مركز التطور العالمي . لكن انهيارا طال كل المجتمع ، فطالها ايضا ، لذا ذهب بريقها ، وتحولت الى صيغة « علمية » (غير عالمة) ، لكنها حافظت على جوهر ثوابتها . ولقد نهضت من جديد لكي تعيد تشكيل بنياتها العالمة ، لهذا تعود ليس الى السلف الصالح كممارسة دينية (كعبادة) ، بل الى الايديولوجيا الدينية كما تبلورت في إطار الدولة العربية الاسلامية . وبالتالي فقد عمل هؤلاء على اعادة المجد السابق ، من خلال العودة الى « القمة » التي وصلها في الماضي ، وهم بذلك يعملون على الغاء التدهور الذي حدث منذ انهيار الدولة العربية ، حيث ان التقهقر الذي يعيشه المسلمون « ليس من حقيقة دين الاسلام .... بل من جهل المسلمين حقيقة الدين »(٢٥) ، ونتيجة طرح اصول الدين ونبذها ، و« حدوث بدع ليست منها في شيء »(٢٦) . وبالتالي فهم يعيدون النظام (المعرفي) القروسطي ، ويعملون انطلاقا

من ذلك ، على الاجتهاد في تفسير القرآن ، من أجل استنباط ما يوافق حال المسلمين .

ونحن لا نلمس هنا الجانب الفلسفي المحض ، بل نشدد على التوجه الايديولوجي للفلسفة . اي اننا نشدد على مغزى الافكار المطروحة ، بغض النظر عن قيمتها الفلسفية ، فلا شك ان مفكرين مثل جمال الدين الافغاني ، ومحمد عبده ..... الخ ، مثلوا تقدما على صعيد الفكر ، وانتقالا من « الوعي العامي » الى « الوعي الفلسفي » . لهذا حاربوا كل البدع والخرافات ، وكل الاتجاهات التي تلغي العقل وتكرّس الحدس(٢٧) لكن من الضروري التساؤل : ما قيمة هذا « الوعي الفلسفي » في سياق التطور العالمي ؟ انه ، ولا شك ، تقدم عن حالة كانت قائمة آنئذ ، اتسمت بغياب الوعي الفلسفي ، وقامت على اساس التمسك بالجزئيات (علم الكلام ، اللغة ، الفقه ، العبادات .....) ، لكن يحق لنا التساؤل عن طبيعة الفلسفة التي اعتنقها هؤلاء ؟ بمعنى **يحق لنا التساؤل عن طبيعة العقل الــذي فكر به هؤلاء** ؟ اي اننا نتساءل عن المنطق (بالمعنى الفلسفي(*) الذي اتبعه هؤلاء ، من اجل اعادة تأسيس المفاهيم ؟

والذي يفرض طرح هذا التساؤل هو تبيان ان المسألة لا تقف عند حد استعارة مفهوم ، أو ذكر تعبير ، بل انها مسألة بنية ايديولوجية لها نظامها ، وآلية اعادة انتاجها . وحيث اعتمد التقدم الحديث تحقيق تجاوز للمنطق القديم (المنطق الارسطي) ، يسمح بانتاج مفاهيم تطابق التطور البرجوازي الحديث ، فقد اصبح التمسك بالمنطق القديم مجال اعادة انتاج المفاهيم القديمة ذاتها .

ان البداية التي بدأ منها هؤلاء ، هي وضع حد فاصل بين الفكر الحديث ، وبين الفكر القديم ، رغم اطلاعهم على الفكر الحديث ، ولهذا

(*) نقصد هنا بالضبط ، ما اصبح يسمى « النظام الابيستمي » ، او المنهج ، اي طريقة العقل في التفكير ، الآليات التي يتبعها العقل في انتاجه المفاهيم والافكار والتصورات .

اصبح الفكر القديم هو زادهم (علم الكلام ، الفلسفة) . لقد عادوا الى المعتزلة ، (والى الاسماعيلية واخوان الصفا في حدود معينة) ، كما عادوا الى الفلاسفة (الكندي ، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد ، والغزالي)(*).

وبالتالي فقد عادوا الى المنطق القديم (منطق ارسطو الذي اصبح آلة التفكير العربي) ، الذي اصبح آلة تفكيرهم . واذا اضفنا الى ذلك ، أن القرآن ظل المرجع ، فقد اصبح يعني الاجتهاد ، الاستنباط ، وفق هذا المنطق ، بما يناسب حال المسلمين ، **لكنه كان يعيد تأسيس نفس المفاهيم القديمة ، مكيفة مع وضع مستجد ،** كما كان يفعل الفقهاء في كل عصر .

لذا ، لابد ان نشير الى انه في هذا الاطار فقط ، تأخذ مسميات مثل العقل ، الفكر ، العلم ، الدين ، الفلسفة ... الخ .. معناها المحدد . ان معانيها محددة في اطار البنية الايديولوجية كلها ، وبالتالي فكلمة العلم حينما يستخدمها الافغاني او محمد عبده ، لا تعني المعنى الحديث للعلم ، لا تعني العلم الحديث(٣٨) . ان المنطق الشكلي وحده هو الذي يماثل بين معناها في اطار بنية الايديولوجيا القديمة ، ومعناها الحديث .

اذن ، لقد جرت العودة الى منطق ارسطو « عقل ارسطو » . لكن جرت هذه العودة في عصر ، اسقط هذا العقل ، واخذ يؤسس لـ « عقل » جديد ، عقل يواكب التطور العلمي (والتطور الصناعي) .(٣٩)

وبالتالي فان ما قام به هؤلاء المفكرون ، ليس تكييف الاسلام مع العصر الرأسمالي – حسبما تحدث كثير من الكتاب – ، بل تأسيسه على الضد منه . هنا لابد من توضيح خشية الالتباس ، حيث اننا نقصد بالعصر الرأسمالي ، ليس العلاقات الرأسمالية ، بل التطور الصناعي

(*) لا شك ان العودة الى كل هؤلاء ، لم تكن في مستوى واحد ، بل اختلفت من فيلسوف الى آخر .

الذي كان أساس كل التطور الحديث . وتنبع قيمة هذا التوضيح ، ان الايديولوجيا القديمة هذه ، التي عبر عنها هؤلاء المفكرون في مرحلة ، سوف تقبل العلاقات الرأسمالية ، لكنها سوف تبقى معادية للصناعة ، وللفكر الحديث ، اي انها سوف تقبل بالقسم الاكثر طفيلية في العلاقات الرأسمالية . لقد عملوا من أجل اعادة تأسيس الدولة الاسلامية ، من خلال اعادة تأسيس الايديولوجيا القديمة ، مع رفض تام للاستفادة من التطور الحديث ، سوى في بعض الجوانب « التقنية » ، حيث انطلقت مسألة اعادة التأسيس هذه ــ وكما أشرنا سابقا ــ من مواجهة لكل البنية الحديثة التي جاء بها التطور الصناعي الاوروبي .

لقد ادت العودة الى المنطق القديم، الى تأسيس المنظومة الايديولوجية القديمة ، من ناحية اطارها العام ، لكن مع تحوير يناسب الواقع الجديد، وكان هم' هؤلاء توحيد الدين ، بازالة الفروق بين الملل ، والنظر الى الايديولوجيا الاسلامية ، ليس باعتبارها مجموع ايديولوجيات متصارعة، بل باعتبارها ايديولوجيا موحدة واحدة ، اي انهم اسقطوا الفروق بين الفرق الدينية المختلفة (سنة ــ شيعة ، معتزلة ــ خوارج ، اسماعيليين ...) التي هي بالاصل جزئية ، رغم انها قادت ــ في فترات سابقة ــ الى الحروب . وكان ذلك ضروريا بعد ما جرت العودة الى الايديولوجيا القديمة باعتبارها فلسفة .

اعادة انتاج الايديولوجيا القديمة :

يقول الامام محمد عبده عن الافغاني « اما مقصده السياسي فهو انهاض دولة اسلامية من ضعفها وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الامة بالامم العزيزة ، والدولة بالدول القوية ، فيعود للاسلام شأنه وللدين الحنيفي مجده ، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الاقطار المشرقية وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الاسلامية »(٢٠) .

سلطة الدين

ولعل في هذه الفقرة ملخص مشروع ، حيث ان الهدف الاساسي هو انهاض الدولة الاسلامية ، على أساس الدين الحنيف . هنا تكون الشريعة (أو يكون الدين) هو أساس الملك « اذ لا ريبة في ان الدين مطلقا هو سلك النظام الاجتماعي ولن يستحكم أساس التمدن بدون الدين البتة »(٣١) . وحيث ان الدين هو « قوام الامم وبه فلاحها »(٣٢) . ويقول « فالقرآن وتعاليمه ، ودين الاسلام ومن دان به ، والسيرة المحمدية ومن عمل واقتدى بها من الاصحاب لو أمكن الناس ان يعملوا بها ، لتوفرت لديهم السعادة وانواع الخير ، ولخف عنهم كثير من الويل والشر »(٣٣) . لقد كانت هذه المسائل مفتاح تفسير الانحطاط الذي كان يعيشه المسلمون آنذاك ، ان سبب السقوط اذن ، هو اهمال ما كان سببا في النهوض السابق ، وهو « ترك حكمة الدين »(٣٤) .

اذن يكمن الحل في « العودة الى الدين » . لقد حدث الخلل نتيجة طرح أصول الاسلام « ونبذها ظهريا وحدوث بدع ليست منها في شيء، وعلاجها الناجح « انما يكون برجوعها الى قواعد دينها ، والاخذ بأحكامه على ما كان في بدايته »(٣٥) . انها دعوة من أجل تأسيس دولة دينية ، تقوم على القرآن والشريعة ، ويحكمها حاكم يلتزم القرآن والشريعة ، أي ان الاسلام هو قانونها الاساسي ، حيث ان « الدين الاسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق الى الحق فقط ، وملاحظة احوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الادنى الى عالم أعلى ــ بل كما كانت كافلة لهذا ــ جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد ، وبيان الحقوق كليها وجزئيها ، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات ، واقامة الحدود ، وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها الا من أشد الناس خضوعا لها ــ ولن ينالها بوراثة ، ولا امتياز في جنس ، أو قبيلة ، أو قوة بدنية ، أو ثروة مالية ــ وانما

ينالها بالوقوف عند احكام الشريعة ، والقدرة على تنفيذها ورضاء الامة . فيكون الوازع عند المسلمين في الحقيقة — شريعتهم المقدسة الالهية التي لا تميز بين جنس وجنس ... » ، أما الحاكم فما « رفعه الى منصة الحكم الا خضوعه للشرع ، وعنايته بالمحافظة عليه »(٣٦) . وبالتالي فان سبب الانحلال الذي يشهده المسلمون هو تفكك العلماء ، وتفكك الملوك والسلاطين ، وانفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة(٣٧)، ف « انحطت رتبة الخلافة الى وظيفة الملك »(٣٨) .

واذا كان محمد عبده ، قد حاول نفي مسألة وجود سلطة دينية في الاسلام(٣٩) ، فانه يؤكدها في نفس الوقت . يقول « فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » ، ثم يكمل « لكن الاسلام دين وشرع ، فقد وضع حدودا ، ورسم حقوقا » ويقول « فلا تكمل الحكمة من تشريع الاحكام الا اذا وجدت قوة لاقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة . وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلابد ان تكون في واحد ، وهو السلطان او الخليفة »(٤٠) . هنا يبدو احتجاج الامام محمد عبده على فرح انطون شكليا ، لانه لا ينفي دينية السلطة ، بل يؤكدها ، لانه حتى في اوروبا ، لم يعتبر الحاكم الها ، بل خليفة الله في الارض ، وصيغة الامام تؤكد هذه المسألة ، لان الخليفة يطبق الشريعة ، التي لم تكن في الاسلام وضعية ، بل كانت نصوصا مقدسة . والحاكم هو حاكم مدني ، حسب الامام(٤١) ، لكنه يطبق السنن الالهية ، والا وجبت ازاحته . انها سلطة الايديولوجيا الدينية ، أما الانسان (والحاكم) فمنفذ لها ، والا اتهم بالزندقة ، والخروج على اجماع الامة ، و ... الخ . فلا سبيل لنهضة الامة سوى على الدين ، حسب ما يقول الامام(٤٢) .

الجامعة الاسلامية

يستتبع هذا الموقف ، موقفا آخر ، يقوم على أساس الدعوة لاعادة تأسيس الامبراطورية الاسلامية .

ان هدف الافغاني الجوهري هو « جمع دول الشرق تحت راية الخلافة العظمى والسلطنة الكبرى »(٤٣) ، انها دعوة من اجل الوحدة الاسلامية(٤٤) ، ومن اجل الرابطة الدينية(٤٥) . ولهذا أسمي هذا التيار بتيار الجامعة الاسلامية ؛ التيار الذي دعا الى اعادة توحيد المسلمين في اطار السلطنة العثمانية ، على الضد من النزعات القومية الحديثة التي اخذت في الانتشار في الشرق . واذا كان اللاحم القومي ، هو اللاحم المعبر عن دخول العصر الحديث ، اوالدخول في العصر الراسمالي ، (لان تأسيس الدولة القومية هو من صنع البرجوازية بجدارة)، فقد حارب ممثلو هذا التيار الدعوات القومية ، ووصموا اصحابها ب « المتفرنجين »(٤٦) .

يعتبر الافغاني افكارا مثل افكار محبة الوطن ، افكارا ساقطة(٤٧)، لان اساس الجامعة ، هي الدين واللسان والتاريخ(٤٨) ، ويقول انه لا تتكون الدول ولا تسيطر الا بقوتين **الاولي** « قوة الجنس التي تدعو للاتحاد لمغالبة من سواهم ، ويكون فيه النفرة والعصبية والانتصار لجنسه » **والثانية** : « قوة الدين ، الذي يقوم مقام الجنسية في جمع الكلمة وتوحيد الوجهة ، وطلب الغلب بتلك القوة لمن خالفهم فيها »(٤٩)، لكن « ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا في دينهم واعتقادهم »(٥٠)، لهذا فالمسلمون « لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الاجناس ، وانما ينظرون الى جامعة الدين »(٥١) .

اذن ، يؤسس هؤلاء لسلطة الدين في حدود وجود الملة الاسلامية (او الامة الاسلامية حسب ما ترد في تعبيرات هؤلاء) . وفي اطار جملة المفاهيم السالفة ـ ما دام القرآن وما دامت الشريعة هما اساس هذه السلطة (النظام الاقتصادي الاسلامي ، كما أشرنا سابقا ، طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية . . .) .

اليس كل ذلك اعادة انتاج للايديولوجيا القديمة ؟

وبالتالي يمكن تلخيص موقف تيار الجامعة الاسلامية ، بالسعي من اجل اعادة تأسيس الجامعة الاسلامية على اساس الدين ، وفق فهم

ارقى للدين والشريعة يتجاوز « العامي » الذي كان سائدا [وهنا لابد من ملاحظة ان كل الدعوة الى العقل والعلم والفلسفة جاءت كرد على هذا الفهم أولا] . ومن خلال اجراء اصلاح يتمثل في (١) مساواة العرب والترك ، (٢) نشر اللغة العربية كلغة رسمية (٣) ومن الدعوة احيانا الى قيادة العرب للامبراطورية . في نفس الوقت الذي دعوا فيه الى الاستفادة من تطور العلم (العلوم الطبيعية تحديدا) الذي تحقق في الغرب ، وضمن الحدود التي لا تضر بالايديولوجيا السائدة .

انه الحلم الذي سوف نراه ينهض بين الفينة والاخرى ، ونقصد حلم اعادة تأسيس « دولة الاسلام » .

الشرق ـ الغرب

والاستعمار

ناقشنا سابقا جوهر البنية الايديولوجية التي ناضل من اجلها تيار الجامعة الاسلامية ، لكن لابد ان نشير ان الشرق خلال الفترة التي نهض فيها الافغاني يعلي صوت الاسلام ، كان يتعرض للغزو الخارجي ، وهو ما اعتبرناه احد ثلاث مسائل دفعت الى تبلور هذا التيار . لقد زحف الاستعمار الاوروبي ، نحو الشرق ، منذ قرن تقريبا ، واذا كان محمد علي باشا حاول الافلات من الاستعمار ، وسعى من أجل توحيد الشرق وتقدمه ، فقد هزم ، واتسعت المناطق المحتلة بعد ذلك . لكن الغزو كان أيضا غزوا اقتصاديا ، حيث توسع تغلغل رؤوس الاموال الاوروبية المستثمرة في الوطن العربي ، ولعب دورا مهما في اعادة تكوين البنية الاقتصادية الاجتماعية ، حيث بدا انه يهدم البنية القائمة ، يزيل الاقطاع السائد ، من اجل ادخال الراسمالية ، وهذا ما اشعر الطبقة السائدة أن خطرا يداهمها .

لهذا كان الموقف من الاستعمار بارزا في كتابات هذا التيار ، ولكن لابد من ملاحظة ثلاث لحظات رد فيها ممثلوا هذا التيار ، وفي فترات

متعاقبة على الاستعمار ، وهو رد كان أجش مجلجلا ضد الاستعمار مع الافغاني ، وتهادني سلبي لدى محمد عبده (والى حد معين مع رشيد رضا) ثم متحالفا معه لدى بعض الحركات الدينية التي نشأت نهاية العشرينات (الاخوان المسلمون) . وهذا ملاحظ من الاولويات التي يحددها كل من هؤلاء ، والخطر الرئيسي الذي يحدده .

لقد نهض جمال الدين الافغاني يعلي الصوت ضد الاستعمار ،واعتبر ان التصدي للاستعمار الاوروبي ، يفترض امتلاك القوة والعلم (العلم بحقيقة الدين كما يوضح هو نفسه) ، ولهذا صاغ تصوره ، اعادة تأسيس الايديولوجيا الاسلامية ، بما يسمح ـ على ضوئها ـ اعادة تأسيس الدولة الاسلامية ، بما يؤدي الى اعلاء شأن الاسلام ، واعادة المجد السالف . وهو هنا يلبس الصراع طابعا دينيا ، حيث يقول ان جوهر المسألة الشرقية ، هو « العراك الغربي الشرقي ، بدرع من الدين » ، ويعود للحروب الصليبية كشاهد ، ويتحدث عن الضغينة الدينية(٥٢) ، وان كان عاد في الفترة الاخيرة من حياته ، الى التخفيف من غلواء النص ، فاعتبر ان الشكل الديني للصراع ، ليس الشكل الوحيد له(٥٣) . انه يدعو الى النهوض نهضة الرجل الواحد ضد الاستعمار ، وشعاره الشرق للشرقيين(٥٤) . ويدعو الى مواجهة الغرب بيقظة وانتباه عمومي تحت راية الخليفة الاعظم(٥٥) . ولكأن كتابات الافغاني كتبت من أجل هذا الغرض .

في اللحظة الثانية ـ وكانت متجاورة مع اللحظة الاولى ـ طرح الامام محمد عبده تكتيكا آخر ، لقد اعتبر ان اعادة تجديد الايديولوجيا هو الهدف الاساسي ، لانه اذا لم يع المسلمون دينهم فلا فائدة من النضال ضد الاستعمار ، وبالتالي لم يعتبر النضال ضد الاستعمار هدفا، ولا اعتبر ان العمل السياسي ضروري،بل انه اعتبر ان تجديدالايديولوجيا لا يتحقق الا بتجديد المؤسسات الدينية (أي اصلاح الجهاز الايديولوجي، باصلاح المدارس والمعاهد الدينية) . ومن هذا المنطلق تحالف مع اللورد كرومر حاكم مصر البريطاني(٥٦) ، وشدد الهجوم ضد الفكر

الحديث كله ، وطالب بريطانيا ان تساعده في ذلك(٧٥) ، وخاض معركة ضد الحركة الوطنية المصرية (مصطفى كامل ومحمد فريد) انطلاقا من عدم أولوية النضال ضد بريطانيا(٥٨)... في رأيه .

وفي اللحظة الثالثة ، اصبحت المعركة الاساسية هي المعركة مع الاتجاهات الحديثة ، اي مع الفكر الليبرالي والقومي والاشتراكي ، (رشيد رضا) ، لكن تطور الموقف اكثر الى حد التحالف التام مع الاستعمار ومع (حركة الاخوان المسلمين المتأسسة سنة ١٩٢٨) ضد حركة التقدم .

اذن ، لقد تحول الموقف من الاستعمار من العداء التام الى الارتباط. واذا كنا نريد تفسير هذا التحول ، في موقف ممثلي تيار الجامعة الاسلامية (لكن مع ملاحظة ثبات الاهداف الاساسية ، اي الحكم الاسلامي والجامعة الاسلامية ...) نقول ان هذه الايديولوجيا كمعبرة عن الطبقة السائدة آنئذ ، والممثلة لكبار ملاك الارض (الاقطاع) والتجار المرتبطين بهم ، ان هذه الايديولوجيا عبرت عن خشية هذه الطبقة ، لحظة اصطدامها بالغرب ، خشيتها من أن تسقط امام حركة توسعه الاقتصادية والسياسية والعسكرية ، لهذا نهضت مجلجلة ضده ، وعاقدة العزم على توحيد المسلمين لصد غزوه الاستعماري . لكن التوسع الاقتصادي الاوروبي كان يستوعب هذه الطبقة بالذات ، حيث تحولت اما الى وسيط تجاري للسلع الاوروبية ، او تحولت اراضيها الى وسيلة انتاج مواد أولية هامة بالنسبة لاوروبا . وفي هذا السياق جرى التحول في موقف المعبرين عن ايديولوجيا هذه الطبقة ، لقد ارتبطت الطبقة القديمة بالاستعمار ، وتحولت الى ادوات محلية له ، وكان على معبريها الايديولوجيين السير في نفس المسار .

لكن من الضروري الانتباه الى ان كل ذلك ، لا يلغي ان هنالك جوانب يمكن تثمينها ، رغم ان البنية الايديولوجية هذه قد غدت من مخلفات الماضي ، ولم تعد قادرة على مواكبة متطلبات الظروف الحديثة ، لقد

كانت جزءا من مجتمع انتهى ، وليس من الممكن عودته ، مهما تضخم الحلم ، وبدا حاجة في لحظة من اللحظات .

ويمكن تلخيص تلك الجوانب بمسألتين :

الاولى : العودة الى العقل . لقد عاد هؤلاء المفكرون الى « العقل الاسلامي » ، أو الى جملة المفاهيم والافكار والمنظومات التي سادت في اطار الامبراطورية العربية الاسلامية . والى « لنظام المعرفي » الارسطي، وكان ذلك يخلق فناء المنظومة من داخلها ، لان العودة الى العقل ، كانت تفتح آفاقا واسعة الى الانتقال الى منظومات احدث ، ما دامت كانت تلك المنظومة ، هي مقدمة المنظومات الحديثة ، حيث جرى الانتقال من منطق ارسطو الى المنطق الحديث ، انطلاقا من التقدم العلمي الذي شهدته أوروبا . والانتقال من صيغة العلاقة بين الدين والفلسفة التي حددها ابن رشد ، الى العلمانية . لقد قربت العودة الى العقل المسافتين البنية الفكرية المتخلفة السائدة ، والفكر الاوروبي ، وسمحت بتحقيق هذه النقلة ، لدى فئات متسعة من المثقفين .

وهذه الاشكالية هي التي جعلت تيار الجامعة الاسلامية يعيش — في مرحلة — تناقضا بين الدعوة الى العقل ، وتحطيم العقل ،بين الفلاسفة والغزالي . ودفعه — في مرحلة تالية — الى العودة الى محاربة العقل ، واتباع اسلوب « التلقين الغريزي » في الدعوة ، من اجل تكريس البنية الايديولوجية القديمة ، ضدا على العصر الحديث . واذا كان الافغاني ، ومحمد عبده يدعوان الى العقل ، فقد خفتت هذه الدعوة مع رشيد رضا، وحركة الاخوان المسلمين . بمعنى أن التيارات الفكرية الحديثة هي التي أخذت تدعو الى العقل ، وتناضل من أجل العقلانية .

الثانية : تلك الدعوة التي أطلقها الافغاني للنضال ضد الاستعمار ، وهي القضية التي ظلت تؤرق العرب منذ ذلك الوقت . واذا كانت اقتصرت تلك الدعوة على الافغاني من جملة مثقفي هذا التيار ، فقد

حملها بعده أخصامه ، الذين اعتنقوا الفكر الحديث (الفكر البرجوازي في مرحلة ، والفكر الماركسي) ، في نفس الوقت الذي تخلى عنها اتباعه (محمد عبده ، رشيد رضا) . وربما دراسة طبيعة الصراع في مصر من الاحتلال الانجليزي منذ عام ١٨٨٢ ، يوضح هذه القضية ، حيث تحالف محمد عبده مع كرومر ، وحارب قادة الحركة الوطنية المصرية، الذين رفعوا شعار استقلال مصـر ، بينما كان دعـاة الفكر الليبرالي الاوروبي ، هم قادة النضال ضد الاستعمار الانجليزي(٦٠) .

وربما هذا الموقف هو الذي أبقى الافغاني ، بالنسبة لنا ، ثوريا ، رغم جهازه المفاهيمي ، وربما أيضا هو الذي جعلنا نقفز عـن جهازه المفاهيمي ، أو نحوره بالقدر الذي يخدم هذه الرؤية الساذجة .

الهوامش

(١) حول التغلغل الاقتصادي يمكن مراجعة :

أ ـ شارل عيسوي « التاريخ الاقتصادي للشرق الاوسط وشمال افريقيا » دار الحداثة (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٥ .

ب ـ ز. ي. هرشلاغ « مدخل الى التاريخ الاقتصادي الحديث للشرق الاوسط » دار الحقيقة (بيروت) ١٩٧٣ .

(٢) حول هذه المسالة يمكن مراجعة : سلامه كيلة « قيمة عصر النهضة في الفكر العربي الحديث » دراسات اشتراكية ، العدد الثقافي ـ الثالث ، الصفحات ٦٠ ـ ٧٢ .

(٣) بهذا الخصوص يمكن مراجعة : د. محمد طلعت عيسى « اتباع سان سيمون ، فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر » الدار القومية للطباعة والنشر (القاهرة) ١٩٥٧ .

(٤) لفهم هذه المسالة يمكن القول مثلا ان كتاب الشرائع الذي الفه مونسيكيو قد ترجم منذ نهاية القرن الماضي ، يمكن العودة الى :

العالم العلامة الفيلسوف مونتسكيو الشهير « اصول النواميس والشرائع » جـ ١ ، ترجمة يوسف آصاف ، طبعت بالمطبعة العمومية بمصر بشارع عبد العزيز سنة ١٨٩١ .

←

(٥) انظر ، ابو حامد الغزالي « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » منشورات دار الحكمة (دمشق ــ بيروت) ١٩٨٦ (ص ١٠٠) و (ص ١١١) .

(٦) حول دعوة الافغاني للوحدة الاسلامية ، يمكن مراجعة : محمد باشا المخزومي « خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني » دار الحقيقة (بيروت) ط ٢ ، ١٩٨٠ (ص ٢٦٨) و (ص ٢٧٠ ــ ٢٧١) .

(٧) نفس المصدر ص ١٦٥ . وكذلك مقدة محمد عبدة في : السيد جمال الدين الافغاني « الرد على الدهريين » دون دار نشر ودون تاريخ (ص ٣) .

(٨) ان د. عبد الله العروي يميل الى اعتبار الافغاني منبع كل تيارات الفكر الحديث ، والذي تحدث مداك عما عالجه الفكر العربي في فترات : عبد الله العروي « الايديولوجيا العربية المعاصرة » دار الحقيقة (بيروت) ط ٣ تشرين الثاني ١٩٧٩ . (ص ٤٠ ــ ٤١) .

(٩) وهناك من يضخم من دور محمد عبده . انظر : د. عبد العظيم رمضان « الفكر الثوري في مصر ، قبل ثورة ٢٣ يوليو » مكتبة مدبولي ، ١٩٨١ (ص ٣١) . وربما كان د. احمد نسيم برقاوي يميل الى ذلك ، لانه يعتبر فكر محمد عبده برجوازيا واضحا ، بينما يشوب فكر الافغاني بعض التعقيد ، انظر د. احمد نسيم برقاوي « محاولة في قراءة عصر النهضة » دار الرواد (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٨ (ص ٤١) .

(١٠) انظر : د. احمد نسيم برقاوي « محاولة في قراءة عصر النهضة » مصدر سبق ذكره (ص ٦١) .

(١١) د. احمد نسيم برقاوي « محاولة ... » مصدر سبق ذكره (ص ٣١)

(١٢) نفس المصدر (ص ٤١) .

(١٣) نفس المصدر (ص ٥٦) .

(١٤) نفس المصدر (ص ٥٤) .

(١٥) انظر : جمال الدين الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره (ص ٣ ــ ٤) وكذلك محمد باشا المخزومي « خاطرات .. » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٩ ــ ٣٠٠) .

(١٦) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ١٧٨ ــ ١٧٩) .

(١٧) نفس المصدر ص ١٨٢ وص ١٨٣ و ص ١٨٩ .

(١٨) نفس المصدر ص ١٨٠ .

(١٩) نفس المصدر (ص ٣٠٦ ــ ٣٠٧) .

(٢٠) رئيف خوري « الفكر العربي الحديث » دار المكشوف (بيروت) ط ٢ آذار ١٩٧٣ . (ص ٩٢) و (ص ١١٥) .

←

(٢١) انظر : سلامه كيلة « قيمة عصر النهضة » مصدر سبق ذكره (ص ٦٤ ـ ٦٥) .
(٢٢) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٩ ـ ٣٠٠) و (ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥)
(٢٣) نفس المصدر (ص ١٣٩ ـ ١٤٠) .
(٢٤) الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره ص ٢ من النص .
(٢٥) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٠٤) .
(٢٦) نفس المصدر ص ٣١٠ ، وانظر : ديوان النهضة « الامام محمد عبده » دار العلم للملايين (بيروت) ط ١ حزيران ١٩٨٣ (ص ٥٨ ـ ٧٢) .
(٢٧) الخاطرات ص ٢٢٧ ، و « الإمام محمد عبده » المصدر السابق (ص ٦٠) .
(٢٨) والعلم يعني عند الافغاني علم الدين تحديدا ، انظر : « الخاطرات » (ص ١٤٢) و (٢١١) .
(٢٩) حول تطور المنطق يمكن مراجعة :
أ ـ الكسندر ماكوفلسكي « علم المنطق » دار الفارابي (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٧ .
ب ـ روبير بلانشي « المنطق وتاريخه من ارسطو حتى راسل » المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (بيروت) دون طبعة ودون تاريخ .
(٣٠) انظر راي محمد عبده في مقدمة كتاب الافغاني « الرد على الدهريين » مصدر سبق ذكره (ص ١٥ ـ ١٦ من المقدمة) .
(٣١) نفس المصدر (ص ٥) من المقدمة .
(٣٢) نفس المصدر (ص ٦) .
(٣٣) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ١٤٩) .
(٣٤) نفس المصدر (ص ٢٣٩) . وكذلك جمال الدين الافغاني « الاعمال الكاملة » ج ٢ المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط ١ ، ١٩٨١ (ص ٣٨) .
(٣٥) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٣١٠) .
(٣٦) نفس المصدر (ص ٢٨٣ ـ ٢٤٨) .
(٣٧) جمال الدين الافغاني « الاعمال الكاملة » ج ٢ مصدر سبق ذكره (ص ٦٤) ، وكذلك « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٦) . وتعني الرتبة العلمية حسب الافغاني « التفقه في الدين والاجتهاد في اصوله وفروعه » (ص ٢٩٦) .
(٣٨) « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٢٩٦) .
(٣٩) الامام الشيخ محمد عبده « الاسلام والنصرانية بين العلم والمدنية » دار الحداثة (بيروت) ط ٢ ، ١٩٨٣ (ص ٧٩ ـ ٨٧) .
(٤٠) نفس المصدر (ص ٨٢) .
(٤١) نفس المصدر (ص ٨٤) .

←

(٤٢) د. محمد عمارة « الامام محمد عبده . مجدد الاسلام » المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) ط ١ ، ١٩٨١ (ص ٥٢) .

(٤٣) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ١٨) .

(٤٤) نفس المصدر (ص ٢٨) و (ص ٢٢) . وكذلك « الخاطرات » (ص ٢٦٨) و (ص ٢٧٠) و (ص ٢٧١) .

(٤٥) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ٥٤) و « الخاطرات » مصدر سبق ذكره (ص ٣٦٢) .

(٤٦) « الخاطرات » ص ٣٤٢ ، و ص ٢٥٤ و ص ٢٥٥ ، و ص ٣٤٦ . كذلك ، رشيد رضا « مختارات سياسية من مجلة ـ المنار ـ » دار الطليعة (بيروت) ط ١ كانون الثاني ١٩٨٠ . (ص ٧٠)

(٤٧) « الخاطرات » (ص ٣٦١) .

(٤٨) نفس المصدر ص ٢١١ و ص ٢١٣ و ص ٢١٥ .

(٤٩) نفس المصدر (ص ٢٢٧) .

(٥٠) نفس المصدر (ص ٣٦١) . وكذلك « الاعمال الكاملة » (ص ٢٦) و (ص ٣٥) .

(٥١) « الخاطرات » (ص ٣٨٥) .

(٥٢) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ٩) .

(٥٣) « الخاطرات » (ص ٣١٠) .

(٥٤) الافغاني « الاعمال الكاملة » مصدر سبق ذكره (ص ١٨) .

(٥٥) نفس المصدر (ص ٢٢) .

(٥٦) رشيد رضا « مختارات سياسية » مصدر سبق ذكره (ص ٧١) و (ص ٧٤) (ص ٨٩ ـ ٩٠) كذلك ، احمد امين « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » دار الكتاب العربي (بيروت) دون طبعة ، ودون تاريخ (ص ١٠٧) و (ص ٣١٠) .

(٥٧) رشيد رضا « مختارات سياسية » المصدر السابق (ص ٧٠) و (ص ٧٤ ـ ٧٥).

(٥٨) احمد امين « زعماء الاصلاح » المصدر السابق (ص ١٠٧) و (ص ١٠٨) .

(٥٩) د. محمد عمارة « عبد الرحمن الكواكبي ، شهيد الحرية ومجد الاسلام » دار الوحدة (بيروت) ط ١ ، ١٩٨٤ ، (ص ٧٠ ـ ٧١) .

(٦٠) حول ذلك يمكن مراجعة :

أ ـ عبد الرحمن الرافعي « مصطفى كامل ، باعث النهضة الوطنية » كتاب الهلال العدد ٢٠ ، تصدر عن دار الهلال .

ب ـ عبد الرحمن الرافعي « بطل الكفاح الشهيد محمد فريد » كتاب الهلال ، العدد ٧٠ تصدر عن دار الهلال .

★ ★ ★

الاتجاه الديني في عصر النهضة

«جمال الدين الأفغاني»

برهان الدين دلو

دخلت الامبراطورية العثمانية مرحلة الضعف والتفكك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فقيام اللامركزيات الاقطاعية في بعض ولاياتها العربية كان عاملا في تفتيت الوحدة التي رعاها الحكم العثماني باسم الدين . وسلطة الدولة اخذت تتقلص تدريجيا بانسلاخ اجزائها الأوربية وبعض ممتلكاتها العربية في افريقيا الشمالية وآسيا الصغرى .

والى مطلع القرن التاسع عشر ، ظلت البلدان العربية مفتقرة الى حياة اقتصادية متطورة تشد قطاعات الانتاج الى بعضها ، وتخلق بالتالي الكيان المادي الذي يحدد الوعي العام لدى جماهير الشعب .

وركود الحياة الاقتصادية في ظل علاقات الانتاج الاقطاعي المتأخر استتبع ركودا في الحياة الفكرية على اختلاف مظاهرها . وزاد في هذا الركود اغراقا تلك العزلة الخانقة التي فرضتها الأحداث على جماهير الشعوب العربية ، فحبست عنها النور الخارجي . وبحجة محاربة كل ما هو أجنبي ، حورب الفكر المتطور القادم الينا من الغرب ، وكثيرا ما اتخذت هذه المحاربة صفة دينية . ولما كان الاجنبي هو اوربا « الكافرة » بالنسبة للجماهير العربية المسلمة المؤمنة ، فقد توافقت الدعاية المضللة والجاهلة جميعها على تقديم الاستعمار في صورة الغازي الديني وليس الغازي الاقتصادي . وبات الهم الاكبر للقيادات الجماهيرية على انواعها محاربة الاستعمار باسم الدين .

وفي الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، تحولت تركيا ومعها ممتلكاتها العربية الى شبه مستعمرة للدول الامبريالية الاوروبية : انجلترا وفرنســا اولا ومــن ثم الى المانيا . وادت مظالم الســلطنة ومديونيتها الى المصارف الاوربية وفراغ خزينتها وعجز ميزانيتها الى توتر وضع الامبراطورية العثمانية الداخلي والدولي . فعمت ارجاءها حركات تحرر وطني وقومي ، اشتدت بصورة خاصة في ولاياتها البلقانية .

وحتى ذلك التاريخ ، كانت مصالح العرب العثمانيين ونشاطاتهم السياسية ، على وجه العموم ، موزعة بين الحركات العامة المتصارعة داخل الامبراطورية بشــكل علني اولا ، ثم بشــكل سري طوال عهد السلطان عبد الحميد الثاني . فمن جانب ، وقف السلطان يؤيده ليس من كانت مصلحتهم تقضي بالابقاء على النظام القائم فحسب ، بل ايضا من كانوا يعتقدون انه لا يمكن المحافظة على وحدة الامبراطورية الا بقوة السلطان وسيطرة العنصر الاسلامي ، وانه لا يصون ما تبقى من وحدة الاسلام واستقلاله الا الامبراطورية(١) .

لقــد طرحت افكار التوحيد الاســلامي كاســلوب لحل المشاكل السياسية والاجتماعية للامبراطورية العثمانية بهدف بعث اسباب الحياة للحؤول دون انهيارها ، وتعزيز عرى التضامن بين شعوبها لمواجهة اطماع الدول الامبريالية .

والذي كان يجمع بين دعاة التوحيد الاسلامي وضعهم الانتماء الديني فوق اي انتماء ، والدعاية لافكار التفاف العالم الاسلامي حول راية الخليفة الأعظم ، وتعزيز سلطة الدولة السلطانية ، مفترقين في ذلك مع الاصلاحيين السياسيين (دعاة العشمنة) الذين وضعوا مسألة الحريات السياسية والمدنية ، والحرية الفردية ، والحد من سلطة السلطان في رأس الزاوية .

والراصد العلمي الموضوعي لنشأة الاتجاه الديني وتطوره في عصر النهضة وايديولوجيات الداعين له ومواقفهم العملية من القضايا السياسية والاجتماعية الرئيسة ، موضع الجدل والنقاش بين الرواد الاوائل ، يمكنه ان يصل الى استنتاجات متعارضة ، وذلك بحسب مضمون التوحيد الديني وأسسه وأهدافه . ففي نجد ، مثلاً ، جرى تحت راية الدعوة الوهابية ــ التوحيدية الكفاح من اجل توحيد القبائل العربية ومركزة امارات نجد ودمج اراضي الجزيرة العربية بعد تحريرها من الحكم العثماني في وحدة كاملة . وسعى الوهابيون عقب توحيدهم الجزيرة العربية برمتها تقريباً الى تحرير عرب سورية والعراق من النير التركي وتوحيدهم مع اخوانهم عرب الجزيرة في دولة واحدة ، ولم يعترف محمد بن عبد الوهاب ، مؤسس الوهابية ، بخلافة السلطان العثماني ــ الخليفة الكاذب في نظره . وهكذا فان ثورة محمد بن عبد الوهاب الدينية كانت في محتواها ثورة سياسية ــ اجتماعية ترمي الى توحيد العرب وتحريرهم من الحكم الاجنبي . وفي عام ١٨٨١ نشبت في السودان ، الذي كان جزءاً من مصر منذ فتحه عام ١٨٢٠ في عهد محمد علي باشا : ثورة عامة ضد النير الاوربي . وقاد هذه الثورة محمد احمد الذي اعلن انه المهدي المنتظر الذي سيملأ الارض عدلا بعد ان ملئت جورا . ودعا المهدي اتباعه الى الجهاد الديني المقدس وسماهم بالانصار اسوة بالانصار من أهل يثرب ــ المدينة الذين اعتنقوا دعوة النبي محمد (ص) ونصروه . ووعد كل من يسقط شهيدا في المعركة بالسعادة الابدية . وتحت راية المهديين تمكن الثوار من تحرير السودان وقتل حاكمه (غوردون) ومن معه من الانجليز عام ١٨٨٥ م وتأسيس الدولة المهدية

المستقلة .. وهكذا كانت ثورة المهدي دينية من حيث الشكل سياسية ـ اجتماعية تحررية من حيث المضمون . وفي القرن التاسع عشر ومطلع العشرين ، قاد النضال ضد الحكم التركي اولا ومن ثم ضد الاحتلال الايطالي ، الطريقة الدينية السنوسية(*) . وعلى حين سحبت دولة الخلافة العظمى قواتها واستدعت موظفيها من ليبيا بموجب صلح لوزان ١٩١٢ ، أعلن السنوسيون الجهاد المقدس ضد ايطاليا رغم الهوة الواسعة في توازن القوى بين الطرفين ، واضطر الايطاليون ، نتيجة لاستبسال الشعب في مقاومة الغزاة والتفافه حول القيادة السنوسية ، الى التراجع عن انحاء برقة الداخلية واكتفوا باحتلال المدن الساحلية . وهكذا ايضا، استخدم السنوسيون الدين في توحيد القبائل وتصليب حركة المقاومة الوطنية ضد الاستعمار الايطالي .

ودعا احمد فارس الشدياق لافكار « الجامعة الاسلامية » والتفاف مسلمي آسيا وافريقيا حول راية السلطان التركي . وكان يضع المصلحة المصلحة العثمانية العامة فوق المصلحة الوطنية والقومية . وركز بشكل اساسي على مسائل تعزيز سلطة الدولة السلطانية . وكتب الامير شكيب أرسلان ، الشخصية السورية البارزة الذي لعب فيما بعد دورا ملحوظا في الحركة القومية العربية ، في نهاية تسعينات القرن التاسع عشر يقول : « وخلافة بني عثمان كافلة للشرق بغدو بدونها المشرق يتيماً ، فلن يذل الاسلام وعلى رأسه خليفة عصر كعبد الحميد »(٢) . ونظر الى المنادين بالخروج على الخلافة نظرته الى الخارجين عليها المناوئين لابنائها ، والساعين في تنفيذ مآرب الغرب ومؤامراتهم . ولذلك وقف ادبه ونثره وشعره في الدفاع عن هذا العالم الاسلامي ، وبعث النهضة فيه ، كانه مصلح اسلامي(٣) . وكانت امثال هذه الاتجاهات قوية بشكل خاص في مصر ، حيث كانت التجمعات الرئيسة في الحركة القومية تعد الخطط للتحرر من السيطرة الانجليزية آملة بمساعدة ودعم الدولة العثمانية . فقد اكد مصطفى كامل ، القائد البارز لهذه الاوساط ، في كتاباته ان كل من سبب الاضطرابات او الثورات في تركيا فهو اجير لأعداء البلاد ، يجب على حكومة السلطان ان تقتص منه ، وحمل مصطفى كامل بشدة

ضد فكرة الخلافة العربية معتبرا اياها دسيسة من دسائس الامبريالية الانجليزية . وشاركه في هذه الآراء كثير من الشخصيات المصرية امثال الشيخ محمد عبده الذي كتب في هذا الاتجاه قائلا : « ان من له قلب من اهل الدين الاسلامي يرى ان المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله ، فانها وحدها الحافظة لسلطان الدين ، الكافلة لبقاء حوزته ، وليس للدين سلطان في سواها ، وانا والحمد لله على هذه العقيدة ، عليها نحيا وعليها نموت » وقد هادن الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥) بمصر واحمد خان (١٨١٧ – ١٨٩٨ م) بالهند الاستعمار بحجة ان السلطات الانجليزية في الهند ومصر تملك من القوة المادية والعلمية والسياسية ما لا تستطيع الهند ومصر مقاومته(٤) . في حين اعطى جمال الدين الافغاني شعار « الجامعة الاسلامية » مضمونا تحرريا ثوريا مناهضا للاستعمار والامبريالية ، معاديا للاستبداد والمستبدين ، مناصرا لقيام نظام شوروي دستوري صحيح يساوي بين المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والطائفية والقومية والجنسية ، هدفه حماية الاسلام والمسلمين ، وتوحيد كلمتهم لمواجهة خطر الاستعمار الغربي المحدق بهم .

لقد استخدم سلاطين الدولة العلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع العشرين ، وخصوصا عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ – ١٩٠٨ م) ، افكار « الجامعة الاسلامية » بتاويلها الرسمي سلاحا فكريا لتوطيد الوضع المسيطر للقوى الطبقية الرجعية المتطرفة في الامبراطورية العثمانية ، ولبسط نفوذه على الشعوب والمناطق الاخرى التي يسكنها المسلمون .

وتجدر الاشارة الى ان طائفة من رواد النهضة الاوائل من انتماءات دينية وقومية متعددة ساهموا في مجموعة الآراء حول توحيد العالم الاسلامي . وبعد الاول بين المنورين العرب – انصار الاتجاه الديني – احمد فارس الشدياق(*) الذي ارسى اساس الافكار التي شكلت مجموعة الآراء اللاحقة لنظريات « الجامعة الاسلامية » التي يرتبط تكوينها المفصل

بنشاط جمال الدين الافغاني ، الشخصية الدينية والاجتماعية الشهيرة في الشرق الاسلامي .

سار الشدياق في المرحلة الاولى من نشاطه الاجتماعي في صف واحد مع بطرس البستاني وناصيف اليازجي ومحيطهم البيروتي بشكل عام . ولكنه سرعان ما افترق طريقهم . فقد مدح الشدياق منذ بداية حرب القرم السلطان عبد الحميد ودعا الى الجهاد ضد روسيا . ثم اعتنق الاسلام وانتقل الى العاصمة استانبول حيث اصدر فيها صحيفة « الجوائب » ، ناصر فيها الاسلام . وقد ساعد السلطان عبد العزيز على توسيع نطاق هذه الجريدة لبث فكرة الخلافة النبوية بين المسلمين المنتشرين خارج اطار الامبراطورية العثمانية(٥) . وهكذا جعل الشدياق من « الجوائب » منبرا للدعاية لأفكار « الجامعة الاسلامية » والتفاف مسلمي آسيا وافريقيا حول راية السلطان التركي . وسرعان ما قاد نشاط احمد فارس الديني الى ابتعاده عن رفقائه السابقين في الرأي . فقد حمل ضده بشدة بطرس البستاني وناصيف اليازجي وابنه ابراهيم واديب اسحق ورزق الله حسون ورشيد الدحداح وكثيرون غيرهم(٦) . وربما لم تنعكس في ذلك مجرد عواطف المحبة والكراهية الشخصية فقط ، ولا مزايا أحمد فارس الشدياق الشخصية وحدها ، بل ربما واختلاف النظرات من المسائل الاساسية التي كانت تثير قلق الرأي العام في المجتمع العربي . وكان من الواضح أن وجهات النظر لواضعي الفكر القومي العربي ، وبخاصة الوسط البيروتي ، والميول نحو علمنة الفكر الاجتماعي ، والتغلب على الطائفية ، والتشديد على الطابع العربي في نشاطات ايديولوجيي النهضة العربية ، تتباين بشدة مع نظرات احمد فارس ، الذي شدد في كتاباته الاجتماعية ، ولا سيما على صفحات « الجوائب » على أفكار التفوق الروحي للمواطن الشرقي على الأوروبي ، وحمل نشاطه بمجمله طابعا اسلاميا واضحا ، وكان يضع المصلحة العثمانية العامة فوق المصلحة العربية . وقد ركز احمد فارس بشكل أساسي على مسائل تعزيز سلطة الدولة السلطانية . وكانت المسائل

السياسية الصرفة موضوع النقاش الحاد في الجدل الجاري بين احمد فارس الشدياق ومعارضيه في المهجر (رزق الله حسون ورشيد الدحداح) . وقد اتهم احمد فارس بالتذبذب والمأجورية وبالتملق امام السلطان التركي . اما هو فاتهم خصومه بالتمهيد للتوسع الاوربي وبخيانة الدولة والشعب(٧) .

كان احمد فارس الشدياق واحدا من الشخصيات الاجتماعية الكثيرين في العالم الاسلامي الذين ارسوا الافكار التي شكلت مجموعة الآراء اللاحقة لنظريات الجامعة الاسلامية التي يرتبط تكوينها المفصل بنشاط جمال الدين الافغاني .

السيد محمد جمال الدين بن صفتر الحسيني (١٢٥٤ — ١٣١٥ هـ / ١٨٣٨ — ١٨٩٧ م) : فيلسوف اسلامي ، كاتب ، صحفي ، سياسي ، مصلح اجتماعي واحد الشخصيات الدينية الاجتماعية في الشرق التي اثرت تأثيرا مباشرا على التطور اللاحق للفكر القومي — الوطني في البلدان العربية وعلى النشاط العملي لواضعي القومية العربية المبكرة .

ولد في « اسعد آباد » احدى قرى « كنر » من اعمال كابل في اسرة عريقة كانت تحكم قسما من اراضي الدولة الافغانية في خطة كنر . تلقى العلوم العقلية والنقلية ونظريات الطب والتشريح في كابل . سافر الى الهند حيث أتقن العلوم الرياضية على الطريقة الاوربية ، وواصل بعد ذلك الاستزادة من مناهل العلم والمعرفة ، فدرس الطبيعيات والبيولوجيا والتاريخ الطبيعي الحديث ونظرية النشوء والارتقاء كما اطلع على ما تدرس المدارس السياسية على اختلافها الديمقراطية والاشتراكية والشيوعية ، واضاف اليها كل ما تسنى له الاطلاع عليه في اللغات التي كان يعرفها او يلم بها وهي : الافغانية والفارسية والعربية والتركية والانجليزية والفرنسية والروسية التي ضمنت له فكرا موسوعيا وافقا مستنيرا . ثم قصد الحجاز لاداء فريضة الحج عام ١٢٧٣ هـ / ١٥٨٧ م فوقف على كثير من عادات الاقوام التي مر بها في سياحته ، فاكسبه

ذلك تجارب عملية واسعة وخبرة بحياة الشرق(٨) . وبعد عودته الى وطنه انتظم في سلك خدمة الحكومة . وبسبب دسائس الانجليز الطامحين للسيطرة على افغانستان ، نشبت حرب اهلية بين اعضاء الاسرة الحاكمة عضد فيها البريطانيون طرفا على الآخر جريا على سياسة (فرق تسد) ، وبذلوا لأعوانهم قناطير من الذهب فرقوها على الرؤساء والعاملين في معسكر خصومهم ... وبعد حروب هائلة تغلب الموالون للانجليز على منافسيهم(٩) .

استخلص الافغاني من الصراعات السياسية الداخلية في بلاده التي اشترك فيها إبان شبابه درسا بالغ الاهمية والخطورة ، حسم بنتيجته موقفه من الاستعمار عامة والاستعمار الانجليزي بخاصة .

اضطر جمال الدين الى مغادرة وطنه الى عاصمة تركيا عن طريق الهند ومصر . وفي اثناء اقامته في الاستانة احرز كرامة عالية في عيون رجال السلطة العثمانية ، فعين عضوا في مجلس المعارف ، فخدم وظيفته بنشاط واشار الى طرق لاصلاح التعليم وتعميم المعارف لم يوافقه عليها رفقاؤه في المجلس ، ومنها ما أحفظ عليه شيخ الاسلام اذ ذاك ، لانها كانت تمس شيئا من رزقه . وخاض معركة ضد الرجعية والجمود ، ولقي من كيد بعض رجال الدين وسعايتهم لدى السلطان عبد الحميد ما جعله يبارح الاستانة مرغما(١٠) .

ظهر السيد جمال الدين الافغاني على الساحة السياسية للبلدان العربية في بداية السبعينات من القرن التاسع عشر . ففي اول محرم عام ١٢٨٨ هـ الموافق ٢٢ آذار (مارس) ١٨٧١ م ، وصل مصر قادما اليها من استانبول وبقي فيها الى سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م . ثماني سنين كانت اخصب زمنه واروع ايام مجده ومجدها النضالي او آنذاك ، وانتصب في حياتها ابا روحيا ومحركا ، الى جوانب عوامل اخرى ، لعطية البعث والاحياء والثورة الوطنية التي تفجرت بقيادة احمد عرابي ١٨٨١ — ١٨٨٢ م .

كانت نشاطاته التعليمية ذات شعبتين : دروس علمية منظمة يلقيها في بيته الكائن بحي « خان الخليلي » وهـذه هي مدرسته النظامية . ودروس علمية كانت أكبر أثرا واعم نفعا يلقيها بين زواره في بيته وفي بيوت عظماء الرجال حين يرد زياراتهم ، وفي « قهوة البوسطة » بالقرب من العتبة الخضراء يلقيها على من يتحلق حوله مـن خاصة المفكرين والمثقفين ، وفي جمهور الناس عند اجتماعهم به في المناسبات ، وهذه هي مدرسته غير النظامية(١١) .

في هذه المدرسة تلقى دروسه امثال : محمود سامي البارودي ، وعبد السلام المويلحي وأخيه ابراهيم ، ومن الشباب امثال : محمد عبده ، وابراهيم اللقاني ، وسعد زغلول ، وعلي مظهر ، وسليم نقاش ، والاديب اسحق وغيرهم ، الذين قرأوا عليه ونقلوا عنه واذاعوا بين طبقات الشعب فنون الكلام والحكمة النظرية وعلم الهيئة الفلكية وعلم التصوف واصول الفقه الاسلامي ، ولذلك دعاه تلاميذه بـ « فيلسوف الشرق » وفاخروا به سائر علماء عصره .

وفي هذه المدرسة حوّل « السيد » مجرى الأدب ونقله نقلة نوعية من أدب عبد للارستقراطية ، لا هم له الا مدح الملوك والأمراء ، والتغني بافعالهم وصفاتهم مهما بلغ من ظلمهم ، فكل حاكم سيد الوجود في زمانه، آت بالمعجزات في اعماله ، معصوم من الخطأ فيما يأتي به ، يبتز مال الناس غصبا فلا يلام على ما غصب ، ولكن يمدح على ما انفق ، ويقتل من شاء فلا يسأل عمن قتل ، ولكن يشاد بفضله اذا عفا . الفن والأدب والشعر والنثر عبيد مسخرة لنهش اعدائه ومدح اوليائه . الاديب الصغير مدّاح للغني الصغير ، والأديب الكبير مدّاح للأمير الكبير . فأتى جمال الدين ليوظف الادب في خدمة الشعب ويطالب بحقوقه ، ويدفع الظلم عنه ، ويهاجم من اعتدى عليه كائنا من كان ، يبيّن للناس سوء حالهم ومواضع بؤسهم ، ويبصّرهم بمن كان سبب فقرهم ، ويحرضهم أن يخرجوا من الظلمات الى النور ، والا يخشوا بأس الحاكم ، فليست

قوته الا بهم ، ولا غناه الا منهم ، وأن يلحوا في طلب حقوقهم المغصوبة، وسعادتهم المسلوبة . فخرج على الناس بأدب جديد ينظر للشعب أكثر مما ينظر للحاكم ، وينشد الحرية ، ويخلع العبودية ، ويفيض في حقوق الناس وواجبات الحاكم ، ويجعل من الأديب مشرفا على الامراء ، لا سائلا يمد يده للأغنياء . وهذه نغمة جديدة لم يعرفها المسلمون منذ عهد الاستبداد(١٢) .

كانت هذه السنون الثماني من اشق السنين على مصر . فقد توالت القروض التي اقترضتها ، حتى اذا بلغت الغاية في الدَّين اخذ الدائنون يحجرون عليها ويتدخلون في شئونها ويشرفون على مصادرها ومواردها ، ولا يتركون لها شيئا من حرية التصرف .

بلغت ديون مصر الخارجية في الفترة الواقعة بين اعوام ١٨٦٤ ــ ١٨٧٥ م نحو خمسة وتسعين مليونا من الجنيهات . وقد نشأ القسم الأكبر من دين الدولة المصرية نتيجة المكايد الاجرامية التي دبرها فرديناند دو ليسبس ، المحتال الدولي ، رئيس مجلس ادارة شركة قناة السويس البحرية العالمية ، وهرمن أوبنهايم(*) رجل العمل الدولي الشرير والمصرفي الكبير البروسي الاصل وذي الرعوية البريطانية الذي قام بتدبير معظم قروض سعيد اسماعيل باشا ، والمصرفي الانجليزي فروهلنغ(*) .

أثرت سياسة الصيارفة الاوربيين تأثيرا سلبيا على أوضاع مصر الاقتصادية ــ الاجتماعية والمالية . فرهنت الدولة السكك الحديدية العائدة لها والمداخيل المستحصلة من الضرائب وضياع الخديوي . اضطر اسماعيل الى زيادة الضرائب من عام الى آخر لتسديد فوائد الديون التي تحمل اعباءها الفلاحون بصورة لا تطاق ، فحلت بهم وباقتصادهم أفدح النكبات .. وقاسى سكان المدن المصرية ايضا من نير رأس المال الأجنبي . اذ فرضت ضرائب باهظة على التجار واصحاب الحرف في الوقت الذي حل فيه كساد في التجارة وبارت سوق المصنوعات

الحرفية بسبب عدم قدرتها على مزاحمة تدفق منتجات المصانع الاوروبيــة .

وفي عام ١٨٧٥ م ابتاع دزرائيلي(*) رئيس الوزارة البريطانية اسهم قناة السويس العائدة لمصر باسم الحكومة الانجليزية بأربعة ملايين جنيه(*) . وفرضت بريطانيا على مصر في نهاية عام ١٨٧٥ م لجنة خاصة لفحص شئونها المالية ، واقترحت لضرورة اصلاحها انشـاء مصلحة للرقابة على ماليتها ، وأن يخضع الخديوي لمشورتها ، ولا يعقد قرضا الا بموافقتها ، وانشىء صندوق الدين سنة ١٨٧٦ م يتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحليــة ، فكانت حكومة اجنبية داخل الحكومة الوطنية المصرية . وفي العام ذاته فرض عليها نظام « الرقابة الثنائية » ، وكان من مقتضاه ان يتولى الرقابـة على المالية المصرية مراقبان : احدهما انجليزي لمراقبة الايرادات العامة للحكومة ، والآخر فرنسي لمراقبة المصروفات . وانشـئت لجنة مختلطة لادارة السكك الحديدية وميناء الاسكندرية .

وتطورت الرقابة الثنائية الى تشكيل وزارة جديدة مختلطة برئاسة نوبار باشا(*) الكوميرادور المحلي ، دخلهـا وزيران اوربيان أحدهما انجليزي لوزارة المالية والآخر فرنسي للاشغال العامة . وكان اشراف الانجليز على وزارة المالية يعني اشرافهم على كل شيء . فتوفير المال لتسديد الديون يتطلب الاشراف على جميع الادارات التي تغل المال ، وهذه الادارات تحصل المال من الفلاح .

وكانت هذه الحكومة موضع مقت المصريين واطلقوا عليها اسـم « الوزارة الاوربية » . وبفضلها أصبح الاوربيون لا يسيطرون على شئون المالية فحسب ، بل وعلى ادارة البلاد ايضا . وبعد ان فقدت مصر كل استقلالها تحولت الى مستعمرة الصيارفة .

لقد حدثت هذه المتغيرات نتيجة ظروف اقتصادية وسياسية جديدة تكونت في اوربا في الثلث الاخير من القرن التاسع عشر ، عندما بدأت

عملية الانتقال من الرأسمالية الى مرحلتها الاخيرة - وهي مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ، مرحلة الامبريالية . وكان هذا الانتقال ذا صلة باحتدام الصراع من أجل اقتسام العالم واستفحال السياسةالاستعمارية التي انتهجتها الدول الرأسمالية ، بصورة لم يسبق لها مثيل .

ورداً على غزو رأس المال الاجنبي لمصر ، اختمرت في البلاد حركة وطنية تحررية اتجهت في بادىء الأمر لمناوأة اسماعيل المسئول الرئيس عما آلت اليه الاوضاع في البلاد ، ثم تحولت فيما بعد ضد الوزارة الاوروبية . وفي عام ١٨٧٧ ، شرع اديب اسحق وسليم نقاش باصدار جريدة « مصر » وتلتها صحيفة « التجارة » ونشرت كل منهما مقالات جمال الدين الأفغاني ومريديه ، وكانت موجهة ضد الخديوي والاستعباد الأجنبي لمصر .

أصبح الافغاني ، الانسان ذا الطاقة الفائقة المتمتع بقدرة مدهشة على اجتذاب الاتباع ، خلال فترة وجوده بمصر ، بسرعة وسط فئة من المثقفين المسلمين (المصريين والمهاجرين) التي وقفت عند اسس التجديد الاسلامي . وقد اكتسبت احاديثه ، التي تعرضت لأكثر المسائل الاجتماعية والسياسية الحاحا ، شعبية كبيرة بين الاوساط الدينية المتعلمة وبين المهاجرين ، ولعب نشاطه دورا هاما في تنشيط الحياة الاجتماعية في مصر ، وبشكل غير مباشر في البلدان العربية الآسيوية المجاورة ايضا ، وفي تحرير التفكير من التقليد الأعوج .

وفي سنة ١٨٧٨ ،زاد مراكز « السيد » خطرا لانه تدخل في السياسة، واخذ يقرّب منه العوام ، ويقول لهم في اثناء كلامه ما معناه : انكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستعباد ، وربيتم في حجر الاستبداد ، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم ، وانتم تحملون عبء نير الفاتحين ، وتعنّون (تخضعون) لوطأة الغزاة الظالمين . تسومكم حكوماتكم الحيَف والجَور ، وتنزل بكل الخَسف والذل ، وانتم صابرون ، بل راضون ، وتستنزف قوام حياتكم ، التي تجمعت بما

يتحلب من عرق جباهكم ، بالعصا والمقرعة والسوط، وانتم صامتون . فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية ، وفي رءوسكم اعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية ، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة ...... « هبوا من غفلتكم ! اصحوا من سكرتكم ! عيشوا كباقي الامم احرارا سعداء » . « ومنذ ذلك الحين طارت شرارة الثورة العربية » .

بهذا انقلب الافغاني من معلم في حجرة الى معلم امة : يخاطب العامة والخاصة ، ورجل الشارع والمتربع في دست الوزارة(١٣) .

ولما كان جمال الدين سياسيا عالما في دقائق السياسة ، فقد نظر الى حال مصر ورأى ما وصلت اليه من تدخل اجنبي وتفاقم امره يوما فيوم ، فعلم أن لا بد من تغيير احوالها . فانضم الى المحفل الماسوني لأنه يضم كثيرا من علية القوم ، لعله بذلك يتمكن من ايصال افكاره اليهم ، فلما لمس وتحسس الخيوط التي تربط المحفل بالرجعية والاستعمار ، وسمع قول القائلين فيه : « ان الماسونية لا دخل لها في السياسة ، وانا لنخشى على محفلنا هذا من بأس الحكومة وبطشها » ثار عليهم قائلا : « اذا لم تدخل الماسونية في سياسة الكون ، وفيها كل بناء حر ، واذا آلات البناء التي بيدها لم تستعمل لهدم القديم ، ولتشييد معالم حرية صحيحة واخاء ومساواة ، وتدك صروح الظلم والعتو والجور ، فلا حملت يد الاحرار مطرقة حجارة ، ولا قامت لبنائهم زاوية قائمة »(١٤) . ثم نهض فانشأ محفلا وطنيا تابعا للشرق الفرنساوي ، وسرعان ما بلغ اعضاؤه اكثر من ثلثمائة من نخبة المفكرين والناهضين المصريين . وكان هذا المحفل مطلق الحرية ، فنظم شعبه للأعمال المختلفة : شعبة للحقانية وأخرى للمالية ، وثالثة للأشغال ، ورابعة للجهادية . وهكذا لكل وزارة ومصلحة شعبة (لجنة) ، تدرس كل شعبة شئون وزارتها أو مصلحتها ، وتعرف ما يقع من الظلم ووجوه الاصلاح فيها ، ثم تتصل كل لجنة بالوزير المختص وتبلغه رغباتها في أسلوب جازم صريح ، فكان لذلك هزة في الاندية والمجتمعات ، انتهت

تموجاتها الى سراي عابدين والخديوي اذ ذاك توفيق باشا(*) فهاله الأمـر(١٥) .

وكان « السيد » أول من طالب الحكومة بمساواة الضباط المصريين بالضباط الشراكسة في جميع الحقوق من حيث المرتب والترقية والعمل والاختصاص ، وكان بينهم تفاوت كبير يومئذ ، فهو قد سبق عرابي في هذا الامر (المطلب)(١٦) .

كان الافغاني يريد في درسه العام أن يتحرر الشعب من العبودية للحكام ومن نهب ثرواته من الاقطاعيين المحليين والراسماليين الاجانب . كان يريد أن يفهم أن من حقه أن يعيش عيشة صالحة ينعم بدخله وله غلّة جهده . كان يريد أن يقتنع بحقه في الحكم ، فاذا وعى وعزم ، وهذا ما عمله جمال الدين وصحبه ، طالب بالحياة الدستورية واشاعة الديمقراطية وتحقيق العدل ، فاذا هو حصل عليها بنضاله وتضحياته وتوحيد كلمته وموقفه كان اجدر بالمحافظة عليها ، ولم تستطع سلطة ما أن تلغيها او تهملها .

في سنة ١٢٩٦ هـ / ١٨٧٩ م ، وقف « السيد » يوما في « ساحة محمد علي » المعروفة بالمنشية الكبرى في الاسكندرية وخاطب الفلاح المصري على مسمع من محافظ المدينة وقواد الجيش والأعيان قائلا : « أنت أيها الفلاح المسكين تشق الأرض لتستنبت منها ما تسد به الرمق وتقوم بأود العيال . فلماذا لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلوب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ »(١٧) .

في مقابلته لأمير البلاد الخديوي توفيق ، قال الافغاني : « ... ان قبلتم نصح هذا المخلص ، وأسرعتم في اشراك الامة في حكم البلاد على طريق الشورى ، فتأمرون باجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين، وتنفذ باسمكم وبارادتكم، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم »(١٨) . ولم يكن الخديوي راضياً عما جرى في هذه المقابلة ، وأسرّ في نفسه البطش بجمال الدين ولكن لم يظهر له شيئا من ذلك(١٩) .

كان من الطبيعي ان لا يرضى توفيق على اشراك الشعب المصري في حكم البلاد عن طريق حكم دستوري صحيح الذي يعني ، مـن جملـة ما يعنيه ، تقييد سلطته ، ووضع خطة لتسديد الديون وازالة الذرائع لتدخل الاجانب في شؤون مصر . ولهذا كانت اول اعمال الخديو توفيق رفضه التوقيع على لائحة الدستور الذي كانت قد اعدتها الوزارة الوطنية (وزارة شريف باشا) ، واعاد الرقابة المالية الثنائية ، واقال الـوزارة الوطنية . واصبح رياض باشا ، عميل الانجليز ، رئيس وزراء مصـر الجديد . وبدأت معه مرحلة رجعية ، ساد في البلاد نظام الاستبداد وكم الأفواه والارهاب والجاسوسية ، فنشبت ثورة عرابي ، وتدخلت انجلترا عسكريا ، فقمعت الانتفاضة ، ودخلت قوات الاحتلال الانجليزية القاهرة عام ١٨٨٢ واستسلم عرابي لها .

وجوابا لطلب الاحرار من جمال الدين أن يضع خطة للمجلس النيابي المصري العتيد ، قال : ايها الاخوان ، ان القوة النيابية لاية امة كانـت لا يمكن ان تحوز المعنى الحقيقي الا اذا كانت من نفس الامة . واي مجلس نيابي يامر بتشكيله ملك او امير او قوة اجنبية محركة لهما فاعلموا ان حياة تلك القوة ، النيابية ، الموهومة ، موقوفة على ارادة من احدثها(٢٠). واضاف قائلا : ان اعظم اماني الشعوب المملوكة ، التملص من ربقـة الاجنبي وتحكمه . ثم قال ضاحكا ضحكة متألم : سـترون ان الذي سيكون نائبا عن شعب لا أعدد مصائبه ، ولا انواع رزاياه ، لفقدان حريته بكل معناها هو الذي كان آلة صماء بيد تلك القوة التي عملت على وصول وطنه ومواطنيه الى ما وصلوا اليه(٢١) . « ان نائبكم هو ذلك الوجيه الذي امتص مال الفلاح بكل مساعيه ، ذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة ، ذلك الرجل الذي لا يعرف لإيراد الحجة ، تجاه الحاكم الظالم ، معنى ولو كانت من الحجج السـاطعة ، ذلك الرجل الذي يرى في ارادة القوة الجائرة (كل خير وحكمة !) ويرى في كل دفاع عن وطنه ، ومناقشة للحساب ، قلة ادب وسـوء تدبير !! وعدم حنكة ! وتهور ! وبالتالي يرى ن كل صفات العزة النفسية والمقومات

الاهلية القومية مآلها الويل والثبور ، وكل ما يدعو الى الذل واحتقار القومية وسحق ما تنمو به حرية الامة ، هو من مجالي حكمته العصرية !!(٢٢) . اي ان الافغاني يرى بان ما حل بمصر من مصائب وتدخل اجنبي تعود اسبابه الاساسية الى غياب الديمقراطية ورقابة الشعب على الحكومة ومحاسبة المسيء على اساءته والمذنب على ذنبه والخائن على خيانته .

هيجت افكار الافغاني وتعاليمه الاقطاعيين ورجال الدين المحافظين واوغرت عليه كذلك صدر القنصل الانجليزي ، نوشت به هذه الاطراف (القوى) الثلاثة الى الخديوي توفيق فامر بنفيه قبل الثورة العرابية . فاقام في حيدر آباد عاما ؛ كتب في اثنائه مذكرات كثيرة والف رسالة « الرد على الدهريين » . ولما شبت الثورة العرابية نقلته حكومة الهند الانجليزية الى كلكتا والزمته بأن يقيم فيها مخفورا مراقبا حتى انتهت الثورة بالاحتلال الانجليزي لمصر عام ١٨٨٢(٢٣) .

وفي عام ١٣٠٠ هـ / ١٨٨٣ م سافر الى لندن ومنها الى باريس ، حيث اصدر بالاشتراك مع الشيخ محمد عبده جريدة «العروة الوثقى»(*) الاسبوعية التي عرض فيها آراءه الاجتماعية والسياسية . وغدت « العروة الوثقى » منبرا عربيا للعالم الاسلامي والشرقي ، تقض مضاجع الاستعمار . وكتب « السيد » في صحف باريس فصولا تبحث في سياسة روسيا وانجلترا وتركيا ومصر . ثم استقدمه الى طهران ناصر الدين شاه الفرس ، فسار اليها واكرم الشاه وفادته ، وفوض اليه نظارة الحربية (وزارة الحربية) رسميا مع صفة مستشار خاص له ، ونال لدى امراء البلاد وسراتها وعلمائها منزلة رفيعة(٢٤) . فخشي الشاه من ذلك وتغير عليه ، فسافر الى روسيا واختلط في عاصمتها بطرسبورغ (لينغراد حاليا) بمشاهير اعلام العلم والسياسة ، وكتب في جرائدها. دعاه القيصر لقصره . وبعد احاديث طويلة ، سأل جمال الدين عن سبب اختلافه مع الشاه فذكر له رأيه في الحكومة الشورية وضرورة اتباعها ، لكن الشاه ينفر من ذلك ولا يحب ان يقر به . قال القيصر : « اني ارى

الحق في جانب الشاه ، اذ كيف يرضى ملك من الملوك أن يحكم به فلاحو مملكته » . فاجابه جمال الدين بجرأة وفصاحة : « اعتقد ياجلالةالقيصر ان عرش الملك اذا كانت الملايين من الرعية اصدقاء له خيرا من أن تكون اعداء يترقبون الفرص ، ويكمنون في الصدور سموم الحقد ونيران الانتقام »(٢٥) . فغضب القيصر ، ثم اوعز الى اكبر رجال بلاطه أن يسرعوا متلطفين باخراجه من روسيا .

التقى « السيد » بالشاه في ميونيخ ، عاصمة بافاريا ، بالمانيا فاستزاره واعتذر له عما فرط ، ودعاه الى مرافقته ، فسار معه الى بلاد فارس ، حيث كلفه ان يسن ما يراه موافقا لروح العصر من القوانين، فعمل جمال الدين بهمته المعهودة ، فسن القانون الاساسي لمملكة فارس، لتكون حكومة ملكية شوروية ، فما اتم قواعد الدستور وموارده ،واطلع عليه الشاه ناصر الدين الا واعظم الامر ، اذ رأى أن حكمه سيكون مقيداً ، وأن أهل فارس ، سيكونون اوسع سلطة من الشاه ، بمجلسهم النيابي. فقال لجمال الدين : « أيصح أن أكون باحضرة « السيد » ، وانا ملك ملوك الفرس (شهنشاه) كاحد أفراد الفلاحين ؟ فقال جمال الدين : « اعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم ، وانفذ ، واثبت مما هي الآن . « والفلاح ، والعامل ، والصانع (المنتجون الرئيسيون لوسائط الانتاج والمعيشة) في المملكة باحضرة الشاه أنفع من عظمتك ، ومن امرائك . واسمح لاخلاصي أن أوديه صريحا قبل فوات وقته »(٢٦) . فتجهم الشاه له وأحس « السيد » الخطر منه ، فخرج الى مقام « عبد العظيم » ، احد حفداء الائمة ، على بعد عشرين كيلو متر من طهران ، والفرس يعدون مقامه حرما من دخله كان آمنا . اتخذ جمال الدين مركزا لرعايته وخطبه وتهييج الرأي العام لطلب الاصلاح .

وفي سنة ١٨٩٠ ، كانت حكومة فارس قد اعطت حق احتكار (التمباك) ، وهو لفارس كالقطن لمصر . شركة انجليزية ، فاغتنم « السيد » هذه الفرصة ، وجعل من الاسلام سلاحا ضد احتكار الانجليز،

اصدقاء الشاه ، (للتمباك) ، فكتب خطابا حارا لميرزا حسن الشيرازي رئيس المجتهدين بفارس يندد بهذا العمل الذي يضر بثروة البلاد ويمكن اعداءها . ذلك لان « غاية الجامعة الاسلامية الاقتصادية ... هي ثروة المسلمين للمسلمين ، وثمرات التجارة والصناعة والزراعة في جميع المعمور الاسلامي هي لهم يتنعمون بها،وليست لدول الغرب يستنزفونها. هي نفض اليد من رءوس المال الغربية والاستعاضة عنها برءوس مال اسلامية ، وفوق جميع هذا ، هي تحطيم نواجذ اوربة ، تلك النواجذ العاضة على موارد الثروة الطبيعية في بلاد المسلمين ، وذلك بعدم تجديد الامتيازات في الارضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك ؛ لعقود التي مادامت خارجة من ايدي العالم الاسلامي فهو يظل عالة على الغرب »(٢٧) . فاصدر الشيرازي فتوى بتحريم الدخان (التنباك) ، ومنع العامة من التدخين ، فأطاعوه وشغبوا على الشاه وقصدوا داره لاهلاكه او يبطل المقاولة الجديدة التي عقدها مع الافرنج لاجل حصر الدخان ، فاضطر الشاه الى ذلك ودفع غرامة لاصحاب المقاولة قدرها نصف مليون ليرة (جنيه) انجليزية(٢٨) .

وللانتقام من الافغاني ، بعث الشاه بخمسمائة فارس من فرسانه فاقتحموا عليه فراش مرضه ، وهو عليل يشكو من الحمى بمكان ديني مقدس لا يجوز اقتحامه في عرف الايرانيين ، فحملوه من فراشه على برذون مسلسلا في فصل الشتاء وتراكم الثلوج والرياح الزمهريرية ، وساقوه بصورة فظيعة حتى أوصلوه الى حدود المملكة العثمانية في ولاية البصرة .

مكث في البصرة حتى عادت اليه صحته ، فشخص منها الى لندن . وفيها حاضر كبار رجال الانجليز في مصائب الشاه على فارس وعسفه على اهلها ، وساهم في اصدار مجلة شهرية اسمها « ضياء الخافقين » تصدر بالعربية والانجليزية ، كان يكتب فيها مقالات بتوقيع « السيد » او « السيد الحسيني » يفضح فيها حكومة الشاه ، وسوء الادارة ، وانتشار الرشوة ، وتعذيب الاهالي(٢٩) . ثم استدعاه السلطان عبد

الحميد ، لاسباب من ضمنها خشيته ان ينضم جمال الدين الى حزب « تركيا الفتاة » فيكون قوة كبرى الى قوتهم خصوصا وأن « السيد » اجتمع في باريس ببعض رجالها واطلعوه على خطتهم في اصلاح الدولة العثمانية فراقه مذهبهم وشجعهم على عملهم وسمى جمعيتهم «الجمعية الصالحة » وبلغ السلطان ذلك عنه ، فدعاه الى الآستانة . وما ان وضع قدمه في العاصمة التركية حتى كان في قفص من ذهب احكم بابه . استقبله السلطان استقبالا حسنا ، واجرى عليه ٧٥ ليرة شهريا ، وأنزله بيتا ظريفا في نيشان طاش بالقرب من يلدز ، وجعل تحت امره عربة وخدما وحشما ، وإحاطه بكل أنواع الرعاية المادية(٣٠) .

لقد تعلقت آمال جمال الدين في السلطان عبد الحميد لينهض بعبء مواجهة السياسة الاوربية الاستعمارية في العالم العربي والاسلامي . بايعه بالخلافة(*) يقينا ان الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شراك اوربا ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها ، وفي الاخير ازدرادها واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومي ، وانضواء تحت راية الخليفة الاعظم(٣١) .

ولعله أيضا خيل اليه أنه بمعونة السلطان يستطيع ان يوسع دائرة اصلاحه ، فيضع خطته لجامعة اسلامية ، يؤلف بها بين شعوب الاسلام ودوله شكل من التضامن او الاتحاد بعد اصلاح أمورها . ويعلق الباحث أحمد امين على ذلك بقوله : « وفات « السيد » ان جو الآستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح ان تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت وأشباهه العظة البالغة(٣٢) .

جرت بين السلطان وجمال الدين احاديث ، انتهت به الى تغيير موقفه فرجع عن بيعته له بالخلافة ، واخذ يهاجمه ويقول عنه في مجالس خاصته : « ان هذا السلطان سل في رئة الدولة »(٣٣) .

انتهز « السيد » فرصة سجنه سجنا سياسيا في « سجن النعمة » الذي ضربه من حوله السلطان منذ سنة ١٨٩٢ م ليملي على مريده محمد

المخزومي (خاطراته) التي أشار الى أهميتها عندما قال له « اذا سلمت في كتابة خاطراتي من خطر الطاغية(*) وطواغيته(*) ، فتصادف من أهل الجمود عنتا وتخرصا وقلبا للحقائق ، فلا تبال بهم ، فما خلا الكون منهم يوما ليخلو زمنك ، ولا نجا منهم مخلص لتنجو أنت .. . »(٢٤) .

مكث جمال الدين في الآستانة زهاء اربعة أعوام . أصيب بداء السرطان في فكه الاسفل فمات به في ٧ شوال سنة ١٣١٤ هـ الموافق ٩ آذار (مارس) ١٨٩٧ م .

تتمحور أفكار جمال الدين الافغاني الرئيسية حول دعوته الى شكل من التضامن بين مسلمي الشرق وسلطناتهم واماراتهم على أساس معاد للاستعمار والاستبداد ، واشراك الاهالي اشراكا فاعلا في ادارة البلاد ومراقبة الحكومات ، عن طريق اقامة نظام شوروي دستوري ، يحقق العدل والمساواة بين جميع المواطنين بصرف النظر عن اختلاف انتماءاتهم الدينية والقومية والجنسية لمواجهة التوسع الاستعماري الاوربي الزاحف للهيمنة على الشرق واحتياز مواد ثروته ، وفي ذلك تكمن الجوانب الايجابية الثورية التحررية لدعوة « السيد » وتوجهاته النضالية فكرا وعملا .

ان فكرة التضامن ووحدة الكلمة والموقف التي طرحها جمال الدين بين المسلمين وملايينهم التي تتعدى المئات ، لاتزال مطروحة في عالمنا المعاصر ـ القرن العشرين ـ الذي يشهد المجتمع الانساني فيه أشكالا من التضامن البشري والروابط الانسانية : فكرية وسياسية واجتماعية واقتصادية تتجاوز روابط اللغة والقومية والجنس واللون .

فبين منظومة الدول الاشتراكية، التي تلتزم بالأفكار الاشتراكية العلمية، لون من التضامن الاممي بصرف النظر عن لغاتهم وقومياتهم التي ينتسبون اليها .

وبين عمال العالم ، الذين لا يملكون في المجتمعات المعاصرة سوى قوة عملهم ، لون من التضامن العالمي في وجه أرباب العمل وأنظمة الاستغلال

الراسمال في سبيل تحصيل حقوقهم وزيادة مكاسبهم والحفاظ عليها والدفاع عنهـا .

وبين حركة عدم الانحياز ، التي تضم عددا كبيرا مـن دول العالم تتباين في اللسان والجنس والقومية واللون وفي مستوى التطور والتوجه الاقتصادي ــ الاجتماعي، شكل من التضامن يقوم على مناهضة الامبريالية والعنصرية ، وضد سباق التسلح ودرء عسكرة الفضاء ، وتعمل ايضا على أجل انشاء مناطق منزوعة السلاح النووي ، وتسوية النزاعات الاقليمية بالطرق السلمية ، وتخوض نضالا نشيطا من اجل اقامة نظـام دولـي ديمقراطي عادل جديد ، وتطمح الى اجراء اعادة ترتيب عميقة للعلاقات الاقتصادية الدولية وازالة التناقض الظاهر بين التناسب الجديد للقوى السياسية العالمية وبين الوضع الاقتصادي المميز للدول الامبريالية في العالـم .

وبين منظمة الوحدة الافريقية شكل من التضامن معاد للاستعمار والعنصرية ومناصر لحركات التحرر الوطني والتقدم الاجتماعي وتعزيز الروابط السياسية والاقتصادية والثقافية بين دول المنظمة .

وبين منظمة الشعوب الآسيو ــ افريقي لون من الـوان التضامن المناهض للامبريالية وحروبها المعلنة وغير المعلنة وتدخلها الوقحفي الشؤون الداخلية للدول المستقلة ذات السيادة الاعضاء في هيئة الامم المتحدة ، والداعم لحظر التجارب النووية وعسكرة الفضاء، والمناصر لتصفيةاسلحة الابادة الجماعية والحفاظ على البشرية والحضارة على كوكبنا .

وبين أنصار السلم والنساء والكتاب والفنانين والمحامين ورجال الدين وغيرهم من الطوائف والفئات او الطبقات والمهنيين ، الوان مـن التضامن ، تبدأ اقليمية ثم تأخذ طريقها الى العالميـة ، وتنمـو قسمات عالميتها بنمو الجانب المستنير في انسان عالم القرن العشرين .

واذا كانت هذه هي حال عالم اليوم ، وواقع ظاهرة التضامن العالمي والدولي ، ودرجة الروابط الانسانية ، واتجاه نمو هذه الظاهرة ،وطاقة سرعتها في النمو ؛ فلم لا يجوز للمسلمين ان يكون بينهم من التضامن العقائدي والفكري والروحي القدر المتناسب مع عددهم الكبير،والمستوى اللائق لقدرة العقيدة المشتركة بينهم ، والفكر الموحد لهويتهم ، والمشاعر التي تشدهم جميعا الى اله واحد وكتاب واحد ورسول واحد وقبلة واحدة ؟

ان هذا الشكل من التضامن ، وهذا النمط من الروابط الروحية المتخبطة للالوان واللغات والاجناس والقوميات، انما يبدو طبيعيا وبديهيا، اذا انطلقنا من موقع ان الاسلام عقيدة ، وبين معتنقي كل عقيدة قدر من التضامن ،، وان للاسلام وتعاليمه على اهله سلطانا كبيرا أورثهم قدرا من العوامل والظروف والعادات والتقاليد المكونة لما نسميه التكوين النفسي المشترك للانسان ، ومن ثم فان الحقل التضامني العام والمشترك الذي يمتلك المسلمين جميعا ويمتلكه جميع المسلمين ، هو حقل كبير وغني وله في حياتهم وزن كبير وثقل عظيم .. وهذا القدر من التضامن الاسلامي ، وهذا الحقل من الروابط الاسلامية المشتركة ، انما مثل الارضيةالفكرية، والوقائع العملية لهذه الحركة لتي عرفها تاريخ لمسلمين الحديث ، والتي اطلق عليها في عصرنا اسم « الجامعة الاسلامية » ، والتي كان لجمال الدين الافغاني ارتباط بها شديد .... »(٢٥)

والسؤال الذي يطرح : ما هي العوامل والظروف التي أفرزت فكرة الجامعة الاسلامية وجعلت من هذا الشعار استجابة طبيعية لقدر من الواقع السياسي والاجتماعي الذي كان يعيشه المسلمون في الفترة موضوع بحثنا ؟ يمكن ابراز اهم هذه العوامل والظروف بما يلي :

١ ـ التوسع الاستعماري في الشرق ابان عصر الرأسمالية فيمرحلة انتقالها الى مرحلة الرأسمالية الاحتكارية ـ الامبريالية بخاصة ، حتى بات زحفه المتسارع يهدد بخطر السيطرة عليه .

٢ ـ الاستبداد الوحشي الذي فرضه السلاطين والامراء الحكام على الشعوب العربية والاسلامية حتى امست تعيش في مجتمعاتها حالة من الغربة والتخلف والظلامية والعزلة عما كان يحدث في الغرب من متغيرات سياسية واقتصادية ـ اجتماعية وفكرية ، وما كان يتهدد اوطانها من خطر الاستعمار .

٣ ـ تغلغل راس المال الاجنبي في بلدان المسلمين لاحتكار موارد الثروة تمهيدا لفرض سيطرة المستعمرين عليها .

٤ ـ دسائس الاستعمار في اثارة الفرقة بين اهالي الشرق واشعال نيران الفتنة والاقتتال بين الاخوة في العقيدة او الوطنية جريا على القاعدة استعمارية سيئة الصيت « فرق تسد » .

ادرك جمال الدين منذ شبابه المبكر في بلاد الافغان اخطار الاستعمار وأهدافه ومضمونه الاقتصادي والفكري ، فعزم على مقاومته ووقف زحفه على ممالك الشرق احتوائها واخضاعها لنيره القاسي واستغلاله البشع .

يقول « السيد » : الاستعمار ، لغة ، واصطلاحا ، مصدرا ، واشتقاقا، لا اراه الا من قبيل اسماء اضداد ، وهو اقرب الى « الخراب » و « التخريب » ، والى « استرقاق والاستعباد » منه الى « العمار والعمران ... »(٣٦) .

ويضيف قائلا : « لا تسير دول الاستعمار الا الى البلاد الغنية في ثروتها ومعادنها وخصب تربتها ، ومن كان اهلها في الدرك الاسفل من الجهل ؛ قد خيم عليهم الخمول ، لا يبدون حراكا ، ولا يقربون عراكا » .
« واذا صادفت دول الاستعمار ، على طريق الشلبوذ ، في بعض الممالك ، او المقاطعات مقاومة من سلطان او امير ، فما هي الا مناوشة صغيرة صغيرة حربية ، مع تلك المعدات الحديثة ، وقد سقط الملك او الامير ـ أسيرا ، فسيق مع اهل بيته ذليلا حقيرا ، وحجر عليه في اضيق البلدان

وابعدها عن العمران ، وتدخل المملكة او الجزيرة او القاطعة ، وتنتظم في سلك المستعمرات ، فتصبح اعزة البلاد اذلاء ، ويحل محل الحرية الشخصية الاستعباد وكم الافواه ، وينتصب الميزان ليحاسب من تطرف عينه من اهلين ، او يشخص ببصره ، او يلتفت الى ورائه ، ليس لاحد من خيرات بلاده شيء وكل الضرائب والضريبات ، والشرور والويلات لاهل البلاد وعليهم ، لا يشاركهم بذلك احد »(٢٧) .

« ومختصر القول ، ان الاستعمار بمعناه الصحيح ومبناه الصريح ، هو تسلط دول وشعوب أقوياء علماء ، على شعوب ضعيفة جهلاء ، ولا يخرج عامل الغلب والقهر عما ذكرناه فيما سبق وهو « القوة والعلم » يحكمان ويتحكمان « بالضعف والجهل » (سنة ثابتة ، وقانون متبع في الكون)(٢٨) .

يمكن الاستنتاج من الفقرات الآنفة الذكر ومن ثورته على منح ناصر الدين شاه ايران احتكار « التمباك » لشركة انجليزية ، ان الجانب الاقتصادي والمضمون المادي لعمليات الزحف الامبريالي والنهب الاستعماري لم يكن غائباً عن فكر جمال الدين افغاني .

وعلى وجه العموم ، وقف الافغاني موقفا ثوريا تجاه الاستعمار ، فلم يتعاون معه أو يساومه ، أو يهادنه . ورفض كل ترغيب أو ترهيب . ولم يثنه النفي أو الحبس او الطرد او التجسس على حركاته عن موقفه النضالي البطولي الصامد .

كتب الافغاني مقالات عديدة في الصحف الاوربية وفي جريدة « العروة الوثقى » هاجم فيها سياسة بريطانيا في مصر والسودان ، مما اقام كبار رجال السياسة في العالم واقعدهم ، واضطربت لها أندية لندن بخاصة . فاضطر اللورد (ساليسبوري)(*) و(تشرشل)(*) ان يستدعياه الى العاصمة البريطانية ، فشخص اليها واجتمع بهما ، واطلعهما على مواقع الخطأ في سياسة انجلترا خصوصا نحو دول الاسلام

في الشرق وما انتهجه في مصر والسودان . كل ذلك بحجج قاطعة ، ولهجة شديدة . وبعد اخذ ورد ، اختصر اللورد ساليسبوري الحديث ، ورام تقريب البعيد ، فقال لجمال الدين : « ان بريطانيا تعلم مقدرتك ، ونحن نقدر رأيك قدره ، ونحب أن نسير مع حكومات الاسلام ، بمودة وولاء ، على قدر ما تسمح لنا به الظروف والاحوال ، لذلك تصورنا أن نرسلك الى السودان بصفة سلطان عليه ، فتستأصل جذور فتنة المهدي (ثورة المهدي) وتمهد السبيل لاصلاحات بريطانيا فيه الخ ...) . فقال جمال الدين : « تكليف غريب ، وسفه في السياسة ما بعده سفه ، أسمح لي يا حضرة اللورد ان اسالك هل تملكون السودان حتى تريدون ان تبعثوا اليه بسلطان ؟ » . « مصر للمصريين ، والسودان جزء متمم لها ، وصاحب الحق(*) ، الخليفة الاعظم جلالة السلطان ... »(٣٩) .

رأى جمال الدين ان النفوذ الاستعماري الاوسع في الشرق لبريطانيا ، ولهذا كان من الطبيعي أن تصبح المعركة بينه والى جانبه القوى التي قادها وحركها وعبأها وبين المستعمرين الانجليز هي القسمة الأساسية في النضال المتفاني الذي خاضه المفكر الثائر ضد الزحف الاستعماري على الشرق ، وضد المؤسسات الاستعمارية ومشاريع المستعمرين .

وانسجاما مع موقفه الثوري تجاه الاستعمار ، كان الخيانة ، في نظره ، تتمثل في التخلي عن هذا الموقف . فهو يقول : « لسنا نعني بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس او بغير بخس (وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس) ، بل خائن الوطن من يكون سببا في خطوة يخطوها العدو في ارض الوطن ، بل من يدع قدما لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها ..... ان كل خائن لوطنه او ملته ملعون على السنة الانبياء والمرسلين وممقوت في نظر العالمين اجمعين . ما اعظم جريمة الخيانة « المساهلة في شؤون الاوطان »(٤٠) .

طرح الأفغاني القضية التي تواجه المسلمين عموما ، وتعترض طريق المؤمنين بهذا الدين ، فيجعل منها أساسا قضية النضال ضد الاستعمار ،

وذلك عندما يتساءل تساؤل المنكر للحال التي وصل اليها الشرق ، والمستنكر لمظاهر الاستكانة التي كان عليها الشرقيون قائلا : « أنرضى ونحن المؤمنين ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة وان يستبد في ديارنا واموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يخدم شريعتنا ، ولا يرقب فينا الا ولا ذمة ، بل اكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلي منا اوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا ابناء جلدته والجالية من أمته »(٤١) .

وفي ظروف التوسع الاستعماري في اقطار الشرق ، وتكبيل شعوبه من قبل الحكومات الاستبدادية المحلية ، وتفرق كلمة المسلمين ، وهيمنة التخلف والجهل في اوساطهم ، تصبح البداية الطبيعية لاية حركة للبعث والنهوض ، هي المحاولات الجادة لزرع الثقة في النفس ، وتوحيد الكلمة والموقف ، واحياء عوامل المقاومة وهو ما فعله جمال الدين ومارسه في مختلف البلدان وعلى كل الجبهات .

ففي اثناء تواجده في الهند ، شهد الذلة والعبودية والاستغلال الوحشي والتخلف الذي اوصل اليه الانجليز ملايين الهنود ، هندوسا ومسلمين ، فثار غضبه وقال :« يا أهل الهند ، وعزة الحق وسر العدل(*)، لو كنتم وانتم تعدون بمئات الملايين « ذبابا » مع حاميتكم بريطانيا ، ومن استخدمتهم من ابنائكم ، فحطمتم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاذ ثروتكم ، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الالوف ، لو كنتم انتم مئات الملايين كمال قلت « ذبابا » لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى ، ويجعل في آذان كبيرهم (غلادستون)(*) وقرا . ولو كنتم مئات الملايين من الهنود ، وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم سلحفة (سلحفاة) وخضتم البحر ، واحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى ، لجررتموها الى القعر ، وعدتم الى هندكم احرارا »(٤٢) .

لقد ناضل جمال الدين الافغاني دون كلل لتوحيد كلمة الاسلام واستنهاض المسلمين وتعبئة قواهم الروحية ، واكثر من مراجعة ملوك الاسلام

وامرائهم ، منذرا اياهم بما يهددهم ، ناصحا باتخاذ ما يلزم من وسائل الدفاع ؛ وكان يشعر بالخطر شعورا حادا ، ويقدر للوصول الى اهدافه ان تقوم ، قبل كل شيء ، حكومات دستورية ، وأن تحقق اصلاحات اجتماعية تحسن من اوضاع الجماهير ماديا وروحيا . وسعى في الوقت نفسه ، الى اقامة « جبهة » أو « جبهات » عريضة مع جميع القوى التي تتناقض مصالحها في الشرق ، جزئيا او كليا ، مع الاستعمار الانجليزي .

كان مضمون دعوة جمال الدين الى الجامعة الاسلامية تحرريا ثوريا معاديا للاستعمار والامبريالية ، ووفاقيا بين معتنقي الأديان المختلفة ، شديد البعد عن التعصب ، نفورا منه . فهو لم يكن في يوم من الأيام ممن يفرقون بين مواطني الشرق بسبب انتماءاتهم الدينية ، وان ذكر المسلمين في أكثر مقاله ... لأنهم العنصر الغالب بأكثريته في الشرق ، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها ، ولهذا اكثر من ايقاظهم »(٤٢) .

فالمساواة ، في نظره ، بين المواطنين ذوي الانتماءات الدينية والمذهبية المختلفة ، وبالتحديد الاسلام والمسيحية والموسوية ، لم تكن نابعة من اعتبارات سياسية عارضة ، ولا وليدة لضرورات وطنية تمليها طبيعة المعركة المحتدمة بين الشرقيين عموما ، وبين الاستعمار والامبريالية ، وانما كانت الاسس التي بنى عليها فكره وموقفه ، والارضية التي انبتت هذا الفكر وهذا النضال ، والخلفية الفكرية والثقافية التي شع منها هذا التسامح ، بل هذه المساواة الحقة الكريمة ، هي ايمانه بوحدة جوهر هذه الاديان ، ووحده الغايات السامية التي تنشدها التعاليم الاساسية المبرأة من الزيف التي اشتملت عليها المنابع الاولى النقية لهذه الاديان .

فالدين ، مطلق الدين ، عند الافغاني قد اكسب عقول البشر ثلاث عقائد ، العقيدة الاولى : التصديق بان الانسان ملك ارضي ، وهو اشرف المخلوقات . والثانية : يقين كل ذي دين بأن امته اشرف الامم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل . والثالثة : جزمه بأن الانسان انما ورد

هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج الى عالم ارفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي(٤٤) .

واذا انتقل جمال الدين الى الحديث عن الاديان السماوية ، فانه يقطع بانك لا ترى في الاديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشري ، بل بالعكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع اخيه وقريبه ، وتحظر عليه عمل الشر مع أي كان »(٤٥) . فالتنافس الذي يدعو له الدين ، انما هو في سبيل الخير والتقدم .

ويقدم لنا « السيد » تفسيرا اجتماعيا وسياسيا متقدما وناضجا لاسرار النزاعات والصراعات التي تأخذ اشكالا دينية ، فيقول : « ... وأما .. اختلاف اهل الاديان ، فليس هو من تعاليمها ، ولا اثر له في كتبها ، وانما هو من صنع بعض رؤساء أولئك الاديان ، الذين يتجرون بالدين ، ويشترون بآياته ثمنا قليلا ساء ما يفعلون »(٤٦) .

ان نضج الافغاني وعمق تفكيره في فهم قضية الاخاء الوطني ، وعدم التفرقة بين المواطنين على اساس العقيدة الدينية ، والمضمون السمح التقدمي الذي اعطاه لشعارات الجامعة الاسلامية ، قد قاده الى موقف متميز عن مواقف لمفكرين ومناضلين آخرين ، رفعوا هذا الشعار ، وحاربوا من خلفه الاستعمار ، ظانين أن المعركة التحريرية هي معركة دينية ، وان الصراع في جوهره انما هو بين المسيحية والاسلام ، وان « المسالة الشرقية » ، انما هي نزاع ديني(٤٧) .

لقد ادرك جمال الدين بأن هذا ليس جوهر الصراع ، ومن ثم فانه ليس جوهر أسباب « المسالة الشرقية » ، وانه « اذا كان للضغينة الدينية شيء من الدخل في ايجاد المسالة الشرقية ، التي امتدت ، وستمتد الى غير تركيا ، وستعم كل قارة وكل حكومة تتفق في شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا »(٤٨) . أي انه يرى ان القضية انما تتعلق بأسباب موضوعية اوصلت العالم الشرقي اليها الحكومات : السلطانية،

الشاهنشاهية ، والافغانية ، وراجات الهند ، وخديو مصر ، وباي تونس وغيرها ، التي فرطت بحقوق شعوبها ، ففقدت استقلالها ، وتحولت بلدانها نتيجة منحها الامتيازات ومسؤوليتها عن تغلغل راس المال الاجنبي ، الى شبه المستعمرات .

دعا الافغاني الى الوان من التضامن بين المسلمين واماراتهم وسلطناتهم لمواجهة الزحف الاستعماري على الشرق ، فهو يقول : « ان من ادرنة(*) الى بيشاور(*) دولا اسلامية متصلة الاراضي ، متحدة العقيدة يجمعهم القرآن ، لا ينقص عددهم عن خمسين مليونا ، وهم ممتازون بين اجيال الناس بالشجاعة والبسالة ، اليس لهم أن يتفقوا على الذب والاقدام كما اتفق عليه سائر الامم ، ولو اتفقوا فليس ذلك ببدع منهم ، فالاتفاق من اصول دينهم ، هل اصاب الخدر مشاعرهم فلا يحسون بحاجات بعضهم البعض ، اليس لكل واحد ان ينظر الى اخيه بما حكم الله في قوله (انما المؤمنون اخوة) فيقيمون بالوحدة سدا يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب ؟ »(٤٩) .

ويضيف قائلا : « لا التمس بقولي هذا ان يكون مالك الامر في الجميع شخصا واحدا ، فان هذا ربما كان عسيرا ، ولكن ارجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الاخر ما استطاع ، فان حياته بحياته ، وبقاءه ببقائه ، الا ان هذا بعد كونه أساسا لدينهم تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الاوقات(٥٠) .

فهو هنا يرى للعوامل الخاصة بوحدة العقيدة مزايا وثمارا يجب أن تراعى ويفاد منها في تعبئة الجماهير ، وهي خاصة بالجانب الروحي المنبعث من سلطان القرآن ووحدة الدين . وأن للتمايز القومي مقتضيات يجب أن تراعى لتيسير عملية التضامن المتمثل في وحدة الاعتقاد ، حيث يظل « كل ذي ملك على ملكه » قائما بواجبه حيال الاخرين « تضامنا » ، لا « وحدة » أو « اتحادا » كما فهم البعض ،

للوقوف صفا واحدا وجبهة واحدة وسدا منيعا يصد زحف الدول الاستعمارية المندفعة عليهم من جميع الجهات .

وفي سبيل توحيد عمل المسلمين وتعزيز الجبهة المعادية للاستعمار ، دعا جمال الدين « الفارسيين والافغانيين ان يراعوا الكلمة الجامعة والصلة الجنسية ، ولا يجعلوا الاختلاف الفرعي في المذاهب (شيعة وسنة) سببا في خفض الكلمة الاسلامية وقطع الصلة الحقيقية(٥١) .

وقد علّق « السيد » آمالا مبالغا فيها على الدولة العثمانية والخلافة في تعزيز دعوته الى الجامعة الاسلامية بمضمونها التحرري الثوري المعادي للاستعمار والامبريالية .

كان الافغاني يريد ان يوظف فكرة الخلافة وفعالية الرابطةالاسلامية وقوة النفوذ الروحي الذي خلفه الاسلام ورعاه فيما بين معتنقيه ، في استنهاض الجماهير وتحريك روح المقاومة وتعبئتها في تعزيز جبهة التضامن ضد الاستعمار ، والاستعمار الانجليزي بالذات ، فيقول : « ان خمسين مليونا من المسلمين في حكومة انجلترا (اي الرازحين تحت الحكم الانجليزي بالهند) يعدون الدولة العثمانية قبلة لهم وملاذا يلجأون اليه ، وهم أول قوم حربيين في البلاد الهندية . ليت العثمانيين يعلمون ان دولة انجلترا انما تستميل المسلمين في الهند بكونها حليفة للدولة العثمانية ، ونصيرة لها مدافعة عن حقوقها . اما والله لو علم العثمانيون ما لهم من السلطة المعنوية على رعايا الانجليز (يعني بالدرجة الاولى مسلمي الهند) ، واستعملوا تلك السلطة استعمال العقلاء لما تجرعوا مرارة الصبر على تحكمات الانجليز وحيفهم في أعمالهم ، وتعديهم على حقوق السلطات في مثل المسالة المصرية ، التي هي في الحقيقة اهم مسالة عثمانية او اسلامية(٥٢) .

ان موقف الافغاني من الخلافة قد خضع لتقلبات وتطورات فرضتها الظروف الموضوعية للمعركة ضد الاستعمار ، فهو عندما تأكد ان الزحف الامبريالي هو العدو الرئيس للعالم الاسلامي ، جند كل قواه وامكاناته

في المعركة ضد هذا الخطر المحدق ، ودعا الى التضامن والتعاون والاتفاق والتحالف والوحدة والاتحاد بين جميع القوى التي تتناقض مصالحها ، كليا او جزئيا ، لمواجهة التوسع الاستعماري في الشرق .

يقول الافغاني : « كنا على يقين ولانزال عليه ، ان الذات الشاهانية وهي الاب الاكبر لعموم المسلمين وهي الكافلة للشريعة الحافظة للدين هي اجدر الناس بالالتفات الى حركة الاعداء في البلاد الاسلامية ، وهي لا تالو جهدا في تعويق سيرهم واحباط اعمالهم ، ولا يمكن ان يطمئن السلطان قلب وهو يرى ان امة عظيمة من اخلص الامم في الولاء له والخضوع لشوكته سقطت تحت السلطة الاجنبية »(٥٣) .

لقد سعى جمال الدين سعيا حثيثا لجمع شتات اهل الشرق وايقاظ هممهم والاشراف بهم على الخطر الغربي ، المحدق بكيانهم ، والاخذ بخناقهم ، ليعملوا على جمع كلمتهم ، وياخذ كل ملك او امير في الشرق على ترقية شعبه وتحسين ملكه ، وتحصينه بالحكم الشوري الدستوري وتمكينه بما يربط الاقرب فالاقرب ، ويقويه بالتحالف والاتحاد حتى يرجع الكل الى الانضواء تحت راية الخلافة العظمى(٥٤) .

في هذا النص ، تبدو عناصر الدعوة الى الجامعة الاسلامية متكاملة ومستقيمة ، فالافغاني يحدد الخطر على كيان المسلمين بالاستعمار الغربي ، ويحاول ايقاظهم واستنهاض هممهم وجمع كلمتهم على اساس وحدة الراي والعمل ، واجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية ، يقوم بها كل ملك او امير ، بحقق العدل والمساواة والنظام الشوري الدستوري وحكم القانون ، وتشرك الجماهير في ادارة البلاد والدفاع عنها ، وتطلق طاقاتهم التي كبلتها سلاسل الاستبداد ، مما يمهد الطريق لتوثيق الروابط وتشكيل التحالفات والاتحادات بين الاقرب فالاقرب من الاقطار الاسلامية ، ومن ثم انضواء جميع هذه القوى المتحالفة تحت قيادة الخلافة لمواجهة الزحف الاستعماري ودرء اخطاره عن بلدان الشرق واهله .

ان الاتفاق والاتحاد ، لا الخلاف والتفرق ، بين المسلمين من اصول دينهم(٥٥) . وان قوة كل امة كامنة في افرادها ، ولا يظهرها الا الاتحاد ولا يخفيها الا التفرق . فمن رام في الامم استعادة مجدها ، والتخلص ممن اذلها ، فليس غير طريق الاتحاد ما يوصل الى الغاية ، وينقذ من البلاء ، ولا غير حب الموت ما ينجي من الموت ، وينيل المرء احدى الراحتين ، فاما ان يعيش بحريته واستقلاله « سعيدا » ، واما ان يموت دونهما « بطلا شهيدا »(٥٦) .

كان الافغاني يعلق آمالا على الخلافة العثمانية في المعركة الدائرة بين العالم الاسلامي وبين الاستعمار ، ومن ثم كان يريد استخدام التناقضات ، اية تناقضات ، بين هذه الخلافة وبين القوى الاستعمارية الغربية والانجليزية بالتحديد ، لتشد من أزر المناضلين في هذا الصراع.

وقد تعلقت آمال جمال الدين في السلطان عبد الحميد لينهض بعبء مواجهة السياسة الاوربية الاستعمارية في العالم العربي والاسلامي ، وبايعه بالخلافة يقينا ان الممالك الاسلامية في الشرق لا تسلم من شراك اوربا ولا من السعي وراء اضعافها وتجزئتها ، وفي الاخير ازدرادها واحدة بعد أخرى ، الا بيقظة وانتباه عمومي ، وانضواء تحت راية الخليفة الاعظم(٥٧) .

ولعله ايضا خيّل اليه انه بمعونة السلطان يستطيع ان يوسع دائرة اصلاحه ، فيضع خطة لجامعة اسلامية يؤالف بها بين شعوب الاسلام ودوله شكل من التضامن او الاتحاد بعد اصلاح امورها . ويعلق الباحث احمد امين على ذلك بقوله : « وفات « السيد » ان جو الآستانة في عهد عبد الحميد لا يصلح أن تنمو فيه بذرة صالحة ، وكان له في مدحت واشباههم العظة البالغة »(٥٨) .

ولكن الافغاني ، وهو المناضل الذي مد يده للخليفة العثماني وبايعه بالخلافة مؤملا أن يقود الشرق في المعركة المحتدمة ضد الاستعمار ،

وجد أن دهاء عبد الحميد انما هو موجه ضد الاحرار والثوار بالدرجة الاولى ... وعندما ايقن ان هذه الخلافة قد تحولت الى مسخ مشوه ، واسم على غير مسمى ، وأنها لم تعد جديرة بالآمال المنتظرة التي علقها عليها ، بدأ يعيد النظر في موقفه وقال عنها ، ساخرا منها : خلافة عظمى ، وامامة كبرى ! لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس(٥٩) .

وعندما ابصر « السيد » الا امل من صلاح السلطان عبد الحميد او اصلاحه ، تحول عنه ، ولم يتحرز في توجيه اللوم له أو الهجوم عليه في مجالس خاصة . وحدث يوما ان كان جمال الدين في حضرة السلطان ، واخذ يلعب بحبات مسبحته اثناء حديث السلطان اليه ، وكان ذلك في نظر حاشيته « كبيرة » لم تحدث ولم يسمع عن حدوثها من قبل ، فخاطبوه في ذلك عقب المقابلة مباشرة ، فاجابهم بجراة : « سبحان الله ! ان جلالة السلطان يلعب بمقدرات الملايين من الامة على هواه ، وليس من يعترض منهم ، أفلا يكون لجمال الدين حق في ان يلعب في سبحته كيف يشاء ؟! »(٦٠) .

حتى انه دخل على السلطان يوما ليعلن عن سحب بيعته ، فقال : « اتيت لاستميح جلالتك ان تقيلني من بيعتي لك ، لاني رجعت عنها .. بايعتك بالخلافة والخليفة لا يصلح أن يكون غير صادق لوعده »(٦١) .

وهو موقفه فريد في مستواه من الشجاعة والجراة والاقدام ، ملائم لايمان « السيد » بالحكم الشوري الدستوري ، ونفوره الشديد من الحكم الاستبدادي الفردي ، وشغفه بخضوع الحاكم للقانون الذي تلخصه عبارته القائلة : « ان ارادة الشعب الغير مكره ، والغير المسلوب حريته ، قولا وعملا ، هي قانون ذلك الشعب المتبع ، والقانون الذي يجب على كل حاكم ان يكون خادما له ، امينا على تنفيذه »(٦٢) .

لقد استخدم سلاطين الدولة العثمانية المتداعية (امبراطورية الرجل المريض) وخصوصا عبد الحميد الثاني ، افكار الجامعة الاسلامية ،

بتأويلها الرسمي (الرجعي) سلاحا فكريا لتوطيد الوضع المسيطر للقوى الطبقية الرجعية المتطرفة في السلطنة عامة وفي ممتلكاتها العربية خاصة . اضافة الى ذلك كان عبد الحميد يعد ، معتمدا على أفكار الجامعة الاسلامية ، الخطط لبسط نفوذه على الشعوب والمناطق الاخرى التي يسكنها المسلمون ، اي انه اراد ان يوحد تحت سلطته مسلمي مصر الخاضعين لانجلترا ، ومسلمي افريقيا الشمالية ، الواقعين تحت حماية ونفوذ فرنسا ، ومسلمي الهند البريطانية ، ومسلمي القفقاس وآسيا الوسطى والفولغا القاطنين في روسيا ، ويقيم من هؤلاء وشعوب امبراطوريته دولة اسلامية واحدة يحكمها هو نفسه بوصفه خليفة وأميرا للمؤمنين . وحظيت خطط عبد الحميد هذه بمساندة امبراطور المانيا غليوم الثاني الذي كان يسعى للتغلغل في الشرق الاسلامي واستغلال الاتراك في الكفاح ضد دول الوفاق(*) . وقد تحولت الجامعة الاسلامية فيما بعد ، الى احد أشد الاتجاهات الاجتماعية رجعية في بلدان الشرق الاسلامي .

كان الافغاني خير من مثل في عصر النهضة ، الاتجاه الديني الثوري التحرري الديمقراطي التقدمي المعادي للاستعمار وأدواته ومرتكزاته . ولا يعني ذلك انه جعل من الروابط الدينية ، طوال حياته ، بديلا للخصائص القومية . ففي فترة ما من تطور تفكيره(*) ، حوالي أواخر القرن التاسع عشر ، الذي أغنته وانضجته المواقف النضالية والتجارب السياسية العملية في أقطار العالم العربي والاسلامي ، اعترف بالخصائص القومية الى جانب وحدة العقيدة الدينية . وفي خطوة تالية قال بأن الغلبة في التأثير هي لجامعة اللسان ومن ثم للخصائص القومية على وحدة الاعتقاد الديني .

يرى الافغاني حين يتحدث عن المسلمين « ان رابطتهم الملية مع رابطة اللسان أقوى من روابط الجنسية (القومية)(٦٣) . ويضيف قائلا : « لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عز

لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم اذا لم يقم منهم أساطين تحمي وتحمي آثار رجال تاريخها ، فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم(٦٤) . ويستطرد قائلا : « فالعرب ما نجحوا بفتوحاتهم ، بشكل الدين الظاهري فقط ، بل بفهم أحكامه والعمل بآدابه ، وذلك ما تم ولا يتم الا باللسان ، وهو أهم الاركان »(٦٥) .

ويبلغ من الوضوح والجسم والانسجام مع أسس الفكر القومي الحديث مبلغا مثيرا للاعجاب في قوله : « ان الامة العربية هي « عرب » قبل كل دين ومذهب ، وهذا الامر من الوضوح والظهور للعيان ما لا يحتاج معه الى دليل أو برهان »(٦٦) .

وتجدر الاشارة الى ان نضوج فكر الافغاني القومي ، لا يعني انه تخلى عن مقولة التضامن الاسلامي ، وتنكر في دعوته الى الجامعة الاسلامية ، ولكنه استطاع ان يزامل ما بين التضامن الاسلامي ، وقيام الحكم « القومي » داخل هذا الاطار الاسلامي الكبير(٦٧) .

لقد عكس الافغاني في فكره ونشاطاته النضالية العملية الظروف السياسية والاقتصادية ـ الاجتماعية التي كانت تعاني منها الشعوب العربية والاسلامية ، وطموحاتها في احداث تغييرات تحررها من النهب الاستعماري واستبداد السلاطين والشاهات والامراء ، وتفتح أمامها طريق الحرية والاستقلال والتقدم الاجتماعي . وبمعنى آخر ، أسهم الافغاني في بعث الحياة الاجتماعية والفكرية والثورية ، مما يؤكد العلاقة والترابط الذي لا ينفصم بين هؤلاء النهضويين وبين ضرورات عصرهم وقوانين المجتمعات التي عاشوا فيها وطوروها وتأثروا بظروفها .

هذا ، واذا استثنينا بعض نقاط الضعف وعدم الوضوح والتناقض التي اتسمت بها مسيرة تكوين بنائه الفكري ـ السياسي والاجتماعي قبل وضع كتاب (خاطرات الافغاني) الذي عكس قمة نضوجه وتكامله ،

يظل الافغاني في التقويم الموضوعي أحد ابرز عمالقة تراثنا الثوري والفكري والحضاري والنهضوي الذين أسهموا في اذكاء نار الثورة على الاستعمار والاستبداد والظلم الاجتماعي وضد احتكار مصادر الثروة القومية من قبل رأس المال الاجنبي ، ودفعوا العرب والمسلمين في اتجاه التضامن والتحرر والثورة والتقدم .

وقد لاقت آراء الافغاني حول التضامن الاسلامي والدعوة الى الجامعة الاسلامية بمضمونها الثوري التحرري صدى واسعا في أوساط الرأي العام العربي . وكان نشاط الافغاني الفكري وفعاليته النضالية عنوانا لبداية تغلب ذلك الاتجاه الذي ربط فكرة النهضة القومية بفكرة التضامن الاسلامي . وقد تجسد ذلك من الناحية العملية في توطيد مواقع الجامعة الاسلامية ، وكان من ابرز ممثلي ذلك الاتجاه في الفكر الاجتماعي ـ السياسي على سبيل المثال : خليل غانم ، سليمان البستاني ومؤخرا شكيب ارسلان وغيرهم .

كما اثرت أفكار الافغاني تأثيرا ملحوظا على التطور اللاحق للفكر الوطني الاجتماعي في البلدان العربية . وتسلح بآراء الافغاني المعادية للاستعمار الى هذا الحد او ذاك ممثلو الرأي العام القومي الوطني العربي مثل : عبد الرحمن الكواكبي ، أديب اسحق ، ورفيق العظم (سورية) ، وعبد الله النديم ، مصطفى كامل وسعد زغلول (مصر) وكثيرون غيرهم من معاصري الافغاني ومن الاجيال اللاحقة(٦٨) .

* * *

←

الهـوامشـ :

(١) حوراني ، البرت : الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩ . ترجمة كريم عزقول . دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٨٦ ص ٣١٣ ـ ٣١٤ .

(*) السنوسية : نسبة الى مؤسسها محمد السنوسي الذي اسس في برقة عدة زوايا بضمنها زاوية في واحة جغبوب ١٨٥٥ التي غدت فيما بعد مقره ومركزا للحركة السنوسية .

(٢) الدهان ، سامي (الدكتور) : محاضرات عن الامير شكيب ارسلان . جامعة الدول العربية . معهد الدراسات العربية العالية ـ القاهرة ١٩٥٨ ص ٥٣ .

(٣) المصدر ذاته ص ٧٣ ، ٢٧ .

(٤) أمين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث . مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ١٩٦٥ ص ١٢١ .

(*) فارس بن يوسف بن منصور بن جعفر بن فهد الشدياق (١٢١٩ ـ ١٣٠٤ هـ / ١٨٠٤ ـ ١٨٨٧ م) : عالم باللغة والادب ، صحفي ، كاتب اجتماعي ومؤلف . ولد في قرية عشقوت بلبنان من أبوين مسيحيين مارونيين سمياه فارسا . تلقى الآداب العربية والسريانية في مدرسة « عين ورقة » . رحل الى مصر واشترك في تحرير الصحيفة الرسمية « الوقائع المصرية » . دعاه المرسلون الاميركان الى جزيرة مالطة وعهدوا اليه ادارة مطبعتهم وتدريس اللغة العربية في مدارسهم ، واعتنق مذهبهم البروتستانتي . جال في أوربا بعدة عشر سنين . ثم استدعاه باي تونس الى خدمة بلاده ، وفيها ترك البروتستانتية واعتنق الاسلام (في دائرة المعارف الاسلامية اعتنق الاسلام في استانبول) وصار يعرف بالشيخ احمد فارس الشدياق . دعي الى الآستانة واصدر فيها جريدة « الجوائب » الاسبوعية عام ١٢٧٧ هـ / ١٨٦٠ م التي انتشرت في الشرق والغرب ، وجعلها منبرا لافكار التفاف العالم الاسلامي حول راية السلطان العثماني بعد ان حصل على معونة مالية منتظمة من الحكومة التركية . استمرت « الجوائب » على الصدور حتى عام ١٨٨٣ . جمع

←

ابنه سليم منتخبات مما نشرته « الجوائب » في سبعة مجلدات بعنوان « كنز الرغائب في منتخبات الجوائب » ـ استانبول ١٢٨٨ ـ ١٢٩٨ هـ / ١٨٧١ ـ ١٨٨٠ م . توفي في استانبول عام ١٨٨٧ ونقلت جثته الى جبل لبنان ودفن في الحازمية / الفيكونت فيليب دي طرازي : تاريخ الصحافة العربية . المطبعة الادبية ـ بيروت ١٩١٣ ١/٩٦ ، ٩٩ ، ١/٦١ ـ ٦٤/ . له مؤلفات عديدة منها : « الساق على الساق في ما هو الفارياق » و « كشف المخبا عن فنون اوربا » و « الواسطة في احوال مالطة » / الطرزي : المصدر ذاته ١/٩٦ ـ ٩٨/ .

(٥) الطرزي : المصدر ذاته ١/٦١ .

(٦) حسن ، محمد عبد الغني : أحمد فارس الشدياق ـ القاهرة ١٩٦٥ ص ٧٤ ـ ٧٥ ، ١٠٨ ، ١٥١ ـ ١٥٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ . انظر كوتلوف ، ل.ن : تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي . ترجمة سعيد احمد . مطبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي . دمشق ١٩٨١ ص ١٠٤ .

(٧) جبري ، شفيق (الاستاذ) : محاضرات عن محمد كرد علي . مطبعة الرسالة ـ القاهرة ١٩٥٧ ص ٨ ـ ٩ . حسن ، محمد عبد الغني : أحمد فارس الشدياق ص ١٥٢ ، ١٦٩ انظر كوتلوف : المصدر ذاته ص ١٠١ ـ ٢٠٢ .

(٨) المخزومي ، محمد : خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني . المطبعة العلمية ليوسف صادر ـ بيروت ١٩٣١ ص ٢٦ ـ ٢٧ . انظر تقديم الامام محمد عبده لرسالة الرد على الدهريين للسيد جمال الدين الافغاني . مطبعة محمد مطر بمصر لا تاريخ ص ٢ ٣ .

(٩) المخزومي : خاطرات ص ٢٧ ـ ٢٩ .

(١٠) المخزومي : خاطرات ص ٣٣ ـ ٣٦ .

(١١) امين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٦٤ ، ٦٧ .

(١٢) المصدر ذاته ص ٦٧ ـ ٦٨ .

(*) كان اوبنهايم يملك مصارف في باريس والاسكندرية وله صلات متينة مع شركة « فروهلنغ وغوشن » المالية في لندن ، وخدم المصالح الانجليزية .

(**) فروهلنغ : صاحب مصرف في لندن .

←

(*) بنيامين ايرل بيكنسفيلد دزرائيلي (١٨٠٤ — ١٨٨١ م) : رجل دولة بريطاني . زعيم حزب المحافظين . اتسمت وزارته الثانية (١٨٧٤ — ١٨٨٠ م) بالعدوان والتوسع وتقوية مركز بريطانيا في البحر المتوسط بشرائه اسهم قناة السويس العائدة لمصر .

(*) كلف مشروع قناة السويس مصر ١٦ مليون جنيه واغرقها بدين بلغ مقداره نحو مئة مليون جنيه ، وحرم الشعب المصري من جرائه من ٢٠٠ مليون جنيه دفعت كفوائد للمصارف الاجنبية . ودر هذا المشروع على اصحابه فيما بعد ارباحا هائلة ، فان الاسهم التي قد تم شراؤها عام ١٨٧٥ باربعة ملايين جنيه استرليني بلغت قيمتها ٣٥ مليون جنيه عام ١٩١٠ .

(*) كان نوبار باشا ، الارمني الاصل ، معروفا بصلاته مع مصارف لندن وباريس . ولم يكن يتمتع باي نفوذ بين السكان المصريين .

(١٣) امين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٧٢ — ٧٣ .

(١٤) المخزومي : خاطرات ص ٤١ .

(١٥) المخزومي : خاطرات ص ٤٤ — ٤٥ .

(١٦) ابوريه ، محمود : جمال الدين الافغاني . دار المعارف بمصر ١٩٦١ ص ٣٨ .

(١٧) السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده : العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى . دار العرب للبستاني — القاهرة ١٩٥٧ ص ٢٨ المقدمة .

(١٨) المخزومي : خاطرات ص ٤٦ .

(١٩) المخزومي : خاطرات ص ٤٦ .

(٢٠) المخزومي : خاطرات ص ٤٧ .

(٢١) المصدر ذاته ص ٤٧ — ٤٨ .

(٢٢) المصدر ذاته ص ٤٨ — ٤٩ .

(٢٣) جمال الدين الافغاني : الرد على الدهريين . نقلها من الفارسية الى العربية الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة محمد محمد مطر بمصر لا تاريخ ص ٥ .

(*) صدر العدد الاول من جريدة « العروة الوثقى » في ١٥ جمادي الاولى سنة ١٣٠١ هـ الموافق ١٣ اذار (مارس) سنة ١٨٨٤م ، وبلغ ما نشر منها ثمانية عشر عددا .

←

وصدر العدد الاخير منها في ٢٦ ذي الحجة ١٣٠١هـ الموافق ١٦ تشرين الاول (اوكتوبر) ١٨٨٤ حيث صادرتها السلطات الانجليزية في الهند ومصر ، ومنعت دخولها سائر البلاد التي لها فيها نفوذ وتجدر الاشارة الى ان « السيد » أصدر الجريدة المذكورة بتكليف من جمعية العروة الوثقى ، وهي جمعية سياسية ثان لها فروع في الاقطار العربية .

(٢٤) المخزومي : خاطرات ص ٥٧ .

(٢٥) المخزومي : خاطرات ص ٥٨ .

(٢٦) المخزومي : خاطرات ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٧) ستودارد ، لوثروب : حاضر العالم الاسلامي . نقله الى العربية عجاج نويهض . وفيه فصول وتعليقات وحواش مستفيضة عن دقائق احوال الامم الاسلامية وتطورها بقلم امير البيان المجاهد الكبير شكيب ارسلان . مطبعة البابي الحلبي ـ القاهرة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ ١/ ٣٢٨ .

(٢٨) رضا ، محمد رشيد : تاريخ الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة المنار بمصر ١٣٥٠هـ / ١٩٣١ ١/ ٥٥ .

(٢٩) المصدر ذاته ١/٦٣ — ٦٨ . انظر زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٩٨ .

(٣٠) امين ، احمد . زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ٩٩ — ١٠٠ .

(*) يبدو ان السلطان ، الداهية المراوغ ، قد خدع الافغاني ، ابان الفترة الاولى من اقامته في الاستانة ، بتظاهره عن الاستعداد بقبول حكم الشورى الدستوري . وان « السيد » كون فكرة عن عبد الحميد بانه ذكي ، واسع الاطلاع على السياسة الاوربية والاعيبها ، عظيم الحيلة في العمل على ضرب بعض الدول ببعض . يقول جمال الدين : ان السلطان عبد الحميد ، لو وزن مع اربعة من نوابغ رجال العصر لرجحهم ذكاء ودهاء وسياسة ... ولا عجب اذا رايناه يذلل ما يقام لملكه من الصعاب من دول الغرب . ويضيف قائلا : رأيت من السلطان ارتياحا لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستوري .. ورايته يعلم دقائق الامور السياسية ومرامي الدول الغربية ، وهو معد لكل هوة تطرا على الملك مخرجا .. / المخزومي خاطرات ص ٦٤ .

←

(٣١) المخزومي : خاطرات ص ٦٧ .

(٣٢) امين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ١٠٠ .

(٣٣) المصدر ذاته ص ١٠١ .

(*) الطاغيــة : لقب ملك الروم .

(*) الطواغيت : يقصد بها هنا جواسيس السلطان عبد الحميد .

(٣٤) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني . مطابع دار الفكر بدمشق ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥ ص ٣ التمهيد .

(٣٥) عمارة ، محمد : الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني مع دراسة عن الافغاني الحقيقة الكلية . المؤسسة المصرية العامة للتاليف والنشر . دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ـ القاهرة لا تاريخ ص ٣١ ـ ٣٢ .

(٣٦) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٢١٠ .

(٣٧) المصدر ذاته ص ٢١٠ ـ ٢١١ .

(٣٨) المصدر ذاته ص ٢١١ .

(*) ساليسبوري ، روبرت آرثر تالبوت (١٨٣٠ ـ ١٩٠٣) : رجل دولة بريطاني . من حزب المحافظين . شغل منصب رئاسة الحكومة اكثر من مرة .

(*) تشرشل ، اللورد راندولف ، هنري سبنسر (١٨٤٩ ـ ١٨٩٥ م) . سياسي انجليزي من حزب المحافظــين .

(*) ظلت مصر من الناحية الرسمية تحت السيادة العثمانية حتى عام ١٩١٤ حين اعلنت بريطانيا الغاء السيادة السلطانية عليها ووضعها تحت حمايتها . وكانت السودان جزءاً مصر منذ فتحها محمد علي باشا عــام ١٨٢٠ .

(٣٩) المخزومي : خاطرات ص ٥٥ .

(٤٠) السيد جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبــده : العــروة الوثقى . المطبعــة الرحمانية بمصر ١٣٤٦ هـ / ١٩٢٧ . مقال زلزال الانجليز في السودان ص ٢٤٧ .

(٤١) المصدر ذاته مقال الوحدة والسيادة ص ١٤٨ .

(*) قسمة المعتاد ، ولذلك دلالة نضالية لتحقيق الحق والعدل بين الرعية وفيما بــين الحاكم والمحكوم .

←

(★) غلادستون ، وليام ايوارت (١٨٠٩ – ١٨٩٨ م) : رجل دولة بريطاني . انتسب لحزب الاحرار ، تولى عدة مناصب وزارية . شغل رئاسة الحكومة اكثر من مرة ، منها فترة (١٨٨٠ – ١٨٨٥ م) .

(٤٢) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٣١ – ٣٢ .

(٤٣) المخزومي : خاطرات ص ٢٤ .

(٤٤) السيد جمال الدين الافغاني . الرد على الدهريين . نقلها من الفارسية الى العربية الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده . مطبعة محمد محمد مطر بمصر . لا تاريخ ص ٣١ – ٣٢ .

(٤٥) المخزومي : خاطرات ص ٢٨ .

(٤٦) المخزومي : خاطرات ص ٢١٧ .

(٤٧) المصدر ذاته ص ٢٢٣ .

(٤٨) المصدر ذاته ص ٢٢٤ .

(★) أدرنة : مدينة بتركيا ، في تراقية باوربا .

(★) بيشاور : مدينة في بلاد الهند ، وهي اليوم بباكستان بالقرب من ممر خيبر .

(٤٩) العروة الوثقى . مقال الوحدة الاسلامية ص ٢٨ ١٣٩ .

(٥٠) المصدر ذاته ص ١٣٩ .

(٥١) المصدر ذاته . مقال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثين ص ٢١٦ .

(٥٢) العروة الوثقى . مقال الوهم ص ٢٣٤ – ٢٣٥ .

(٥٣) المصدر ذاته . مقال زلزال الانجليز في السودان ص ٢٤٨ .

(٥٤) المخزومي : خاطرات جمال الدين الافغاني ص ٨٤ .

(٥٥) العروة الوثقى . مقال الوحدة الاسلامية ص ١٣٩ .

(٥٦) المخزومي : خاطرات ص ٢١٤ .

(٥٧) المخزومي : خاطرات ص ٦٧ .

(٥٨) امين ، احمد : زعماء الاصلاح في العصر الحديث ص ١٠٠ .

(٥٩) المخزومي : خاطرات ص ١٣٠ .

(٦٠) المخزومي : خاطرات ص ٦٤ .

(٦١) المصدر ذاته ص ٦٨ .

(٦٢) المصدر ذاته ص ٢٧ .

(★) دول الوفاق : حلف دول الوفاق كان قوامه انجلترا وفرنسا وروسيا القيصرية وايطاليا . شكل في مطلع القرن العشرين لمواجهة الحلف العسكري الذي انشاته المانيا وانضمت اليه تركيا عند قيام الحرب العالمية الاولى .

(★) اتسمت المرحلة الاولى من تفكير الافغاني بعدم الوضوح في العلاقة ما بين « الجامعة الاسلامية» وما بين « القومية » وتكوين المجتمعات على أساس قومي حديث ... ومن ثم جاء فكره فيها حاويا لكثير من التعبيرات والاحكام التي تبدو متناقضة بعضها البعض الاخر ، غير صادرة عن منطق فكري كامل الحسم والوضوح /. عمارة : الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني - القاهرة لا تاريخ ص ٤٢ /. وان هذه المرحلة كانت خطوة في طريق تفسخ فكره القومي .

(٦٣) المخزومي : خاطرات ص ٤١٦ .

(٦٤) المخزومي : المصدر ذاته ص ١٤٠ .

(٦٥) المصدر ذاته ص ٩٩ .

(٦٦) المصدر ذاته ص ٢٣٧ .

(٦٧) عمارة : الاعمال الكاملة ص ٦٢ .

(٦٨) كوتلوف ، ل. ن : تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي (منتصف القرن التاسع عشر - ١٩٠٨) . ترجمة سعيد احمد . مطبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي - دمشق ١٩٨١ ص ٢٠٨ .

★ ★ ★

النقد الأدبي الجديد
من التمرد إلى الهزيمة

د. فيصل دراج

المسرح
في عصر النهضة
ثلاث رواد - ثلاث تجارب

د. نديم معلا

المؤثرات الفكرية
في النهضة الشعرية الأولى

د. خليل موسى

الرواية
في عصر النهضة
دخول السلسلة الثقافية

محمد كامل الخطيب

ملامح الابداع
في عصر النهضة

خالد محي الدين البرادعي

النقد الأدبي الجديد
من التمرّد
إلى الهزيمة

د . فيصل دراج

يتضمن الرجوع الى بدايات النقد العربي اهمية ثنائية البعد : بعد تاريخي يشير الى نصوص ان كشفت عن طموحها المعلن ، فانها لا تحجب تناقضاتها المتعددة: وبعد نظري يحمل البعد الاول ويتجاوزه ، ويسمح بعقد مقارنة بين المحاولات النقدية السابقة والمحاولات النقدية الراهنة . فاذا كانت المحاولات الاولى تستلهم « الغرب » ، بشكل متلعثم ، فلا تطور البدايات ولا تراكم معرفة ، بل تنسى البدايات وتبدد كل تراكم محتمل . نرى في البعد الاول طموحا انفعاليا ، يحلم بتدمير الموروث الساكن وترويضه ، وبالدخول إلى زمن جديد يكون « العقل الحديث » فيه معيارا . ونرى في البعد الثاني تبديد الطموح والمراوحة في ترجمة تلفيقية جوهرها العجز والنسيان .

الشرق والغرب / القديم والجديد :

الانبهار المستتر أو المستعلن بالغرب هو العنصر الاساسي الذي يحكم ايقاع المحاولات النقدية الاولى ، والرجوع الى الصفحات المكتوبة يؤكد هذا القول ويمنحه برهانا كاملا . فلا يبدأ قسطا كي الحمصي درسه النقدي ، الا بعد أن يمر على تاريخ النقد في الغرب ، ولا يندد العقاد والمازني برثاثة النقد القائم ، الا بمقارنته مع نقد غربي ظاهر العقلانية ولا يخوض ميخائيل نعيمة معركته ضد غبار العصور ، الا بعد ان يومىء الى بهاء الجديد في مكان مختلف . يبدأ النقد العربي من دائرة الانبهار ، ويتحرك الانبهار في دائرة المحاكاة والتقليد ، فكيون النقد مزيجا من التمرد والغضب ، لان الناقد يسعى الى تناظر مستحيل بين مجتمعين مختلفين . ان منطق المحاكاة لا يسمح الا بمحاكمة عقلية معاقة .

يعتبر كتاب قسطاكي الحمصي : « منهل الوراد في علم الانتقاد » ، الذي كتب في مطلع هذا القرن ـ نشر في عام ١٩٠٧ ـ أول محاولة منهجية لتقديم كتاب متسق في « علم النقد » . نقرأ في مطلع الكتاب : « واني لم ازل منذ ستة عشر عاما ، أتتبع سير هذا الفن الجليل مكبا على مطالعة كتب أئمته من الفرنسيس ، أصحاب الباع الطويل ، حتى صار ذلك هوى النفس »(١) . يبدأ الكاتب بالنقد ، ليعترف بعد ذلك بـ « امم الفرنجة الذين كشفوا عن أسرار العلوم كل حجاب »(٢) . يصرح الكاتب بمرجعه النظري ـ التاريخي ، بلا مواربة ، ويقدم الاسباب التي التي تعطي مرجعه شرعية خلقية وعقلية ، فيشير الى كتاب الغرب و « ما ابيح لهم من حرية الكتابة والنقد ، وما أتيح لهم به من وسائل العلم والتحصيل ، فلا عجب بعد هذا ، اذا كان علم النقد لم يكن معروفا عند العرب ، بحسب المفهوم منه عند علماء الفرنجة »(٣) . يقيم الكاتب علاقة مباشرة بين النقد والحرية وتقدم العلوم وتحصيلها ، لكانه يعترف ان غياب الشروط ـ الحرية وتقدم العلم ـ الملائمة في العالم الغربي ، منعت تقدم العلم ، ومنعت عن ظهور النقد ، اي امرت بـ « استيراده »

من تربة أخرى . وهذا ما يدفع بالكاتب الى الاعلان بانه يقدم كتاباً جديداً لا نظير له ، وبالتصريح يخلق فرع علمي لا سابق له : « فهذا أول من تجرأ عليه مؤلف هذا الكتاب »(٤) .

يتضمن كتاب قسطاكي الحمصي جملة افكار تنوس بين الوضوح والارتباك . فهو يرى أن تقدم العلوم في الغرب كان لصيقا بشروط محددة مثل الحرية ، الديمقراطية ، رعاية الدولة للثقافة ، استقلال المثقفين فكريا واقتصاديا ويؤكد علاقة العلم بالحرية ، فيكون النقد علما بقدر ما يكون كل علم نقدا ، اي ان كل علم لا يتقدم الا اذا انتج ، في مساره الخاص ، نقده الملائم ، ان لم يكن نقده المحايث له . يأخذ النقد في هذا التصور ، معنى واسعا ، فيكون علما من العلوم بقدر ما يكون علم العلوم : « ان سلطان هذه القواعد (قواعد النقد) واحكامها ، قد اسسا على أساس لا يتزعزع ولا يتبدل ولا يقبل التغيير في كل زمان ، وهو عام في كل مكان ، وبهذا امتاز فن النقد على ما سواه من الفنون ، وتصدر علمؤه للسيطرة على سائر العلوم »(٥) . وقد يرفع قسطاكي النقد الى مرتبة غامضة ، فيقول : « واصل فن النقد الى مستوى من الاستنباط والاكتشاف واصابة الحدس وحل الغوامض ونبش السرائر ، فاتسعت معارف الانسان بأخلاق البشر »(٦) . وبعد أن يجعل قسطاكي النقد اداة لاكتشاف الحقائق المختلفة في الاحوال والميادين المختلفة ، يعود الى التخصيص ، ويتحدث بنقد ادبي ، أو يقول بـ « علم الادب » ، الذي هو « لسان حال المجتمع الانساني » . ووسيلة للتمييز « بين الصالح والطالح » في شؤون الأدب . يعطي كتاب قسطاكي منهجه بلا خفاء ، يبدأ بعرض لمعنى النقد وتحولاته في الغرب ، ويستنبط منه القواعد والادوات ، وينتهي بتطبيق ما استنبطه من نصوص الغرب على نصوص عربية ، لكأن فهم « الشرق » لا يستوي ، أو يأخذ الشكل العلمي ، الا اذا اتكأ على « علم الغرب » .

واذا كان الحمصي يقدم انبهاره بالغرب سافرا الى درجة الصراخ ، فان الانبهار بالغرب يظل قائما ، ولو بصوت ادنى ، في كتاب « الديوان»

الذي نشره عباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر المازني ، في شباط ونيسان عام ١٩٢١ . نقرأ في الكتاب : « وان المرء ليزهي بآدميته حين يلقي بنفسه في غمار الآداب الغربية ، وتجيش أعماق ضميره بتدافع تياراتها وتعارض مهابها وتجاوب أصواتها وأصدائها . أبواب للكتابة منوعة ... وفنون مبتدعة ، ونحل ومذاهب ، ومدارس ومشارب . والحياة بين هذه الافكار المشرقة معروضة للنظر في كل شية من شياتها محسوسة في كل خطرة من خطراتها ، متكررة متضاعفة ، شاكة موقنة جادة ساخرة ، ناقمة راضية ، شهوانية متنطسة . فياضة غير بكية ، موصولة بينابيعها مروية ، والنفس تحس من احدى نواحي ذلك العالم الرحيب ما لا تحسه من سواها ، فكأنها نفوس متفرقة لا نفس واحدة جائمة . كذلك عالمهم . ثم تلتفت الى الادب الذي يدعيه اولئك الاميون (الأدباء العرب المحافظون) العارفون بالكتابة ، الجهلة المتدثرون بلباس المعرفة . العامة والمتطفلون على موائد الخاصة فترى عجبا . نفوس ضاوية ، وعقول خاوية واخيلة في التراب ثاوية »(٧) . ويسري الانبهار بالغرب في « غربال » ميخائيل نعيمة ، وفي « حصاد الهشيم » للمازني ، وصولا الى رئيف خوري . يؤكد نعيمة ، بلا التباس « فضل أدب الغرب على آدابنا »(٨) ، ويكرس المازني جزءا من كتابه للثقافة الغربية ، ويستعير منها المنهج لدراسة « ابن الرومي » ، ويكتب رئيف الخوري النقد الادبي ، ويكتب أيضا « الفكر العربي الحديث » أي يرى الحداثة في تأثير الثورة الفرنسية على الفكر العربي .

كان الغرب ، ولا يزال ، مرآة تعكس التقدم والتخلف ، تقدم الغرب وتخلف الآخر ، أي كان مرجعا لمن يرفض وضعه القديم . وتسترجع هذه الصورة ، مهما اختلفت تفاصيلها ، رحلة الشيخ رفاعة الطهطاوي ، التي ترى في الغرب ، مهما تحفظت عليه وتمايزت عنه ، مرجعا تجب محاكاته ، وقدوة ينبغي تقليدها ، ف « ارض الكفر والعناد » هي أرض « العلوم البرانية والفنون والصنائع »(٩) . اذ ان « كمال بلاد الافرنج أمر ثابت شائع ، والحق أحق أن يتبع »(١٠) . لقد كان الغرب ، ولا يزال ،

مرآة ، يرى فيها الناظر العربي تخلفه الاكيد ، فيندفع اليها مبهورا ، حالما بتقليد دقيق ، أو يرتد عنها مذعورا ، لأن منظره يسيئه ، فيلقي على المرآة بالحجارة .

القديم والجديد : الاقتراب من العصر :

لم يكن الفكر النقدي ، الذي يقارن بين الشرق والغرب ، يختار بين نموذجين مجردين ، فيصفق للاول ويرجم الثاني ، انما كان ينقل النظر بين واقعين تاريخيين مختلفين ، أحدهما ممثل الانتصار والآخر يجسد الهزيمة ، أي ان الفكر المقارن كان يعرب عن أزمته اولا .. كان الفكر يرى تخلف واقعه عن العصر ، ويحلم بإلحاق الطرف المتقدم ، فكان في حلمه يختزل العصر بالكيان الاوروبي المتقدم . كان ينفتح على العصر ويتأمل الغرب ، ويرى بؤسه الماثل ، فيرى في الغرب درسا يحتذى للوصول الى العصر . لكنه لم يكن يدري ، بشكل واضح ، أن العصر الذي يعيش ، وفي جانبه المظلم ، الذي هو مجتمعه ، هو من صنع الغرب ، بمعنى ما ، أي انه كان يستعيد التخلف في لحظة اعتقاده أنه يتجاوزه ، فيبدو الغرب لغزا ، ولا يزال . لقد حمل الفكر النقدي ، وهو فكر نخبة اجتماعية معزولة ، مأساته معه منذ البداية ، لأنه كان يظن أن العصر مختلف العناصر ، في حين كان العصر ، ولا يزال ، هو عصر الغرب ، الذي امتد واتسع ، حتى ألقى بكل ما عداه على هامش مسار التاريخ . مع ذلك يبقى لهذا الفكر النقدي فضيلة الانفتاح على تحولات التاريخ ، التي جعلت الغرب سيدا ، وما عداه هامشيا ونافلا ، أي أن لهذا الفكر فضائل ، رغم أزمته ، ان لم تكن هذه الازمة وجها من وجوه فضائله ، لأن الازمة تعني الرحيل الى مواقع الشك ، والتحفف من أشكال الفكر اليقيني والايمانية الساذجة .

تمرد الفكر النقدي على ثقافة الطقس ، التي تختزل المعرفة الى سلسلة من الكتب القديمة تساوي بين تعقيد الحياة واصول القواعد

والاعراب ، ان لم تجعل من الحياة صفحة نافلة في كتاب النحو والاملاء . يقول قسطاكي الحمصي مشيرا الى ادباء وبشر مجتمعه : « أين هم من حال هـذا العصر ، وبسطة عمرانه وامتداد حضارته وتوفر اسباب العلوم وترقيها ، والتفنن فيها وتولدها ، وما احدث ذلك من الاختراعات والاكتشافات وتقريب البلاد الشاسعة وتسهيل تناول المعارف والعلوم ..... وأين هم من هذه المطابع التي تتحرك بقوة البخار والكهربائية »(١١) . ويقول كتاب الديوان : « اننا نعيش في عصر تفكير عميق ، وعهد قلق عظيم واضطراب كبير وشك مخيف ، ليس يتسع لهذه المنكرات والشناعات والتلفيقات . وقد استولت الظلمة على عوالمنا السياسية والخلقية والعقلية ، وصارت حياتنا محيطا بضطرب بصيحات الشك والظمأ الى المعرفة والحنين الى النور »(١٢) . ويتحدث المازني عن « العصور التي تؤذن بتطور كبير » ، ويسأل : « إليس من العجيب ان ينشأ في مصرادب صحيح ، وان تصبح هذه البلاد مهد الادب والتهذيب في الشرق ، على الرغم مما ترسف فيه من الاغلال ؟ »(١٣) .

ينفتح الفكر النقدي على العصر ، ويسخر من طقوس الجناس والطباق ، ليتحدث بلغة جديدة ، دخل قاموسها المطابع والبخار والكهرباء ، وليطالب بثقافة جديدة تصدر عن العصر المعاش لا عن الكتب الميتة . ولهذا فان المحاولات النقدية الاولى ، والتي نسج سطورها : الحمصي ، العقاد ، المازني ، ميخائيل نعيمة ، طه حسين ، ومحمد مندور ورئيف خوري ، وغيرهم ، لم تكن تراتهن لحيز اختصاصي ضيق يدعى الادب أو علم الادب أو النقد الادبي ، بل كانت في بحثها عن النقد الادبي، بالمعنى الضيق ، تجعل من النقد لحظة شاملة تمس مرافق الحياة كلها. لقد كان الحديث بنقد أدبي مختلف ، أو بمنظور مختلف في تقييم الاعمال الادبية ، يقود الى رفض الثقافة المسيطرة ، ويفضي الى نقد ثقافة سكونية تستمر في الكتب ولا تتقاطع مع الحياة ، أي ان الشك ، كما المساءلة ، كان لحظة محايثة لكل فكر نقدي جديد ، لان الدعوة الى منظور جديد كانت تستلزم بالضرورة مواجهة المنظور الثقافي القديم .

لم يكن جديد النقد يتمثل في سلسلة من المصطلحات والتعريفات الادبية الجديدة (كما هو حال البنيوية الراهن في الثقافة العربية) ، بل كان الجديد يتجلى في جملة مصطلحات تتجاوز اهازيج النحو والصرف وطقوس الاختصاص ، ومن هذه المصطلحات : الحرية ، الديمقراطية . الشعب ، العقلانية ، الفرد ، الاستقلال ، مسؤولية الكلمة ...... يقول المازني في حصاد الهشيم : « فان مما لا يخفى على احد له ادنى معرفة ان مؤرخي العرب لم ينظروا الا الى الدولة دون الامة ، والى الحكومة دون الشعب ، ولم يعنوا الا بذكر الفتوح والحروب وتعاقب الولاة واختلاف الحكام »(١٤) . ويشير قسطاكي الى افقار الفكر في زمن الاستبداد ، وارجاعه الى قضايا شكلية ومتكلسة : « تجد اكثر التآليف عندنا واوسعها ، تآليف العلوم الدينية ، ثم يأتي بعدها الصرف والنحو ، لانهما يتعلقان بعلوم الدين ايضا ، ثم اللغة لانها تتعلق بعلوم الدين ...... ولعل الخوف من جور المستبدين كان سبب تقيد الاقلام على الجري مع الطبع .. »(١٥) . ويقول الديوان : « ولما رسخت هذه الألقاب المأجورة صدقها العامة واشباه العامة »(١٦) . ويقول ايضا : « اقلام الادباء اسلحة ماضية تخشاه كل قوة ويحسب حسابه كل طاغية »(١٧) . ان هذا الخطاب الذي تتردد في حلقاته كلمات العامة والخاصة ، الطاغية والحرية ، تعبيرا عن صورة الحداثة الحقيقية ، التي لا تصفر الكتابة الى اسلوبية مجردة او تقزمها الى شكلانية فقيرة ، بل تعبر بالكتابة من حيز الملكية الخاصة والاديب ـ الحاجب ، الى فضاء الحياة اليومية المضطربة ، فتكون الكتابة مسؤولية اجتماعية شاملة وشانا عاما يصدع الغرف المغلقة . تتجلى هذه الكتابة ، بالمعنى التاريخي ، نقدا اجتماعيا ، ينقد الحياة ويهاجم الكتب التي لا تعترف بمنطق الحياة ، ويستعلن الكاتب مثقفا مجتمعيا جديدا ، يفارق كاتب الطقس المغلق ونديم السلطان وخادمه ، ويرفع الى مستوى اخلاقي جديد ، يوحد بين اغراض الكتابة وحاجات الانسان المقموع . الكتابة الحديثة خروج من دائرة السلطان وفضاء التأويلات السلطوية الى هواء الحياة واحاسيس الانسان ، بل هي نفي شامل للثقافة المكتوبة الساكنة باسم انسان ، له

احاسيسه واحلامه وشعوره . انها النقيض لكتابة « ترضي فردا لتقضي على امة كاملة بالعقم والافقار »(١٨) .

الحداثة امام الموروث الساكن واللغة المستبدة :

لما كان النقد الحديث ممارسة اجتماعية شاملة تتضمن منظورا جديدا للكتابة والقراءة والنظام الاجتماعي ، فقد كان عليه أن يرفض القماط الثقافي القديم الذي يثوي فيه النقد القديم ، اي كان عليه ان يرفض الثقافة القديمة ، وما تمثله اجتماعيا وثقافيا .. وتتكشف الثقافة القديمة ، في شكلها الاكثر وضوحا ، في امرين ، اولهما : الموضوع الذي يتعامل معه المثقف ، او الكاتب ، بشكل ادق ، وثانيهما : الحاضنة الاساسية التي تصوغ الكاتب وتحدد رؤيته اي اللغة . يجب التمييز منذ البدء بين مفهوم الكاتب ومفهوم المثقف ، لان كلا منهما يحيل الى زمن اجتماعي مختلف عن الآخر . يرتبط مفهوم الكاتب بمفهوم الطقس الثقافي المغلق ، فيكون دوره الدوران في ساحة السلطان او دائرة شاعر السلطان او فقيه السلطة ، اي ان هذا الكاتب ، في ممارساته الشاملة ، لا يعترف بالمجتمع ولا يتعرف عليه ، لأن دوره الحقيقي هو تهميش المجتمع والعمل على عدم نهوضه او تكونه . بينما يرتبط مفهوم المثقف بالمجتمع المدني ، لانه يسعى ، وفي حدوده الذاتية والموضوعية ، الى انتاج ثقافة تدافع عن المجتمع ، وتسعف المجتمع في الدفاع عن ذاته ، ان امكن . يحقق الكاتب سلطوية المعرفة ، اي معرفة غريبة عن الحياة ، ويحلم المثقف بتحقيق مجتمعية المعرفة ، اي معرفة تصدر عن اسئلة الحياة . تتوحد في المعرفة الاولى المثالية والاستبداد ، وتنزع المعرفة الثانية ، في شروط محددة ، الى توحيد الواقعية والديمقراطية ، او العلم والديمقراطية . يعثر السلطان في المعرفة الاولى على ما يبرر سلطته وتدمير نقيضها ، وتبحث الثقافة المجتمعية عما يسمح ببناء سلطة ديمقراطية .

تنزع كل كتابة شكلية الى الدفاع عن السلطة ، أو الى عدم الاصطدام بها ، فتبتعد عن الواقع لتنغلق في حدود النص . وبسبب ذلك ، وكما أشار قسطاكي الحمصي ، تغرق الثقافة التقليدية في أسئلة النحو واللاهوت ، فلا تكون أكثر من سلسلة لا متناهية من استظهار القديم واعادة انتاجه بشكله القديم ، اي اعادة انتاجه بلغة قديمة ، فتوازي اللغة ، كما النص ، الحياة بدون أن تلتقي بها . تستمد اللغة ، في الثقافة التقليدية ، أي السلطوية ، حياتها من ذاتها ، بمعزل عن الحياة وبفراق معها ، فتكون اللغة خالدة في سكونها وساكنة في خلودها ، اي تكون لغة ميتة ، لانها لا تعترف بالتطور ولا تقبل به . ان تطوير اللغة تطوير الفكر ذاته ، لانه لا يمكن الفصل بين اللغة والفكر ، فالنسق اللغوي يتضمن في بنيته وعلاقته ايديولوجيا محددة ، والدفاع عن نسق لغوي مغلق ، اي منفصل عن الحياة ، دفاع عن ايديولوجيا تناهض حركة الحياة وتفتالها .

كانت مسألة اللغة العربية وتطويرها ، منذ بداية عصر النهضة الى اليوم ، مسألة حاسمة وشائكة ، لان الدفاع عن اللغة القديمة ، كان يحتجب وراء اللغة للدفاع عن اغراض تتجاوزها ، فالدفاع عن مثقف الطقس ، كما الشكلانية وارجاع المعارف كلها الى فرع من اللاهوت ، كان يحتجب وراء قناع اللغة ، خاصة حين يساوي الكاتب التقليدي بين اللغة والموروث المقدس ، ويجعل من اللغة كيانا مقدسا لا يجوز المطالبة باصلاحه . تصبح اللغة ، في التصور التقليدي ، من حيث هي كيان مقدس ، مثالا كاملا وساكنا في كماله ، ويكون دور الكاتب محاكاة المثال واعادة انتاجه . ولهذا كان طبيعيا ، أن تصطدم المحاولات النقدية الجديدة ، بحاجز اللغة ، وان تخوض معركة من أجل انتاج لغة تتعامل مع مواضيع الحياة المتجددة . يقول ميخائيل نعيمة : « الانسان اوجد اللغة ولم توجد اللغة الانسان ، فهي تحيا به لا هو بها . وتتغير بتغير اطواره ولا يتغير بتغير اطوارها »(١٩) . ويتابع محاكمته فيقول : « لماذا جاز لبدوي لا أعرفه ولا تعرفونه ان يدخل على لغتكم كلمة « استحم » ،

ولا يجوز لشاعر اعرفه وتعرفونه (جبران) ان يجعلها « تحمم » ؟ وما هي الشريعة السرمدية التي تربط السنتكم بلسان اعرابي عاش قبلكم بألوف السنين ولا تربطها بلسان شاعر معاصر لكم »(٢٠) . ويقول ايضا : « وفي الادب العربي اليوم فكرتان تتصارعان ، فكرة تحصر غاية الادب في اللغة ، وفكرة تحصر غاية اللغة في الادب ــ لا قيمة للرمز في ذاته ، انما قيمته مكتسبة مما يرمز اليه ، لذلك فلا قيمة للغة في نفسها » .
من واضح الامر هنا ، ان المعركة لا تدور في سطور اللغة وصفحات القواميس ، بل تدور بين من يعترف بنبض الحياة واحوالها المتغيرة ، وذاك الذي يتدثر بقاموسه القديم ويعتقل انفاس الحياة في لغة علاها الغبار . تدور المواجهة بين منظورين للحياة مختلفين ، اولهما يعترف بالتاريخ والعقل والكيان الانساني ، وثانيهما يتهجد صامتا امام نص ولده زمن ذهب وتولى .

لا تدور المواجهة في فضاء الحروف ، انما تنهض في الحقل الذي تستعمل فيه اللغة من اجل تأييد منظور فكري ونسق ثقافي ونظام اجتماعي ، اي تدور بين من يرى الانسان مبدءا وطليقا ومركزا للشعر والنثر ، وذاك الذي ينحر الانسان عاطفة وشعورا من اجل استقامة النظم واطاعة الكتاب الصامت . يقول نعيمة : « ان تعلقنا الفائت الحد بالصلاة وتفسيرنا الحرفي لقول الانجيل « لا تهتموا بالغد » واهمالنا حكمة المثل الدارج «قم فأقوم معك» هو اكبر الاسباب لتأخرنا وانحطاطنا »(٢١) . ونقرأ في كتاب الديوان : « ونقول لشوقي ان سنة الله لم تجر بأن يقوض الغابر المستقبل ، ولكنها قد تجري بأن يقوض الحاضر الغابر والمستقبل الحاضر »(٢٢) . ويقول : « جعلوا التشبيه غاية فصرفوا اليه همهم..... كأن الاشياء فقدت علاقاتها الطبيعية ، وكان الناس فقدوا قدرة الاحساس بها على ظواهرها »(٢٣) .

يبدو الحاضر ، المتغير ، المتطور ، الحي ، المبدع ..... بدء المعركة ومنتهاها . فاذا كانت التربية التقليدية ، وقد جعلت من استعمالات الحرف علما ، تهدف الى عقل جماعي ممتثل ، يدمر قواه الجماعية في

الطاقة مثال سكوني ، فان الثقافة الحديثة تطمح الى ثقافة جمعية يصوغها الافراد في تعاملهم الحي مع مستجدات الحياة . تقوم الثقافة الاولى بتحويل الكل المختلف الى واحد متجانس ، وتسعى الثقافة الثانية الى اطلاق الطاقة المتعددة التي تسكن الانسان ، اذا تحرر . لا تزال اللغة العربية أرضاً لعبة ماكرة ، تأخذ اللغة فيها وجوها وأقنعة مختلفة، فتكون ثقافة ودينا ومقدسا وتاريخا ، ويصبح أي نقد للثقافة السكونية، في وجوهها المتعددة ، نقداً للدين او المقدس ، اي هرطقة ثمنها الحرم والعقاب . وقد يلون البعض خطابه ، فيدافع عن اللغة الساكنة ، باسم مقولة استشراقية هي الاصالة ، لكن تلوين الحديث لا يجعل منه أكثر من سلفية جديدة . ان تمجيد اللغة الساكنة تمجيد للانسان الذي يعشق موته .

النقد الجديد : الإشكالية وتناقضات الحركة :

إن كان الألم ملازماً لكل تحول تاريخي ، فقد ظل هذا الألم ملازماً للمثقف العربي النهضوي ، منذ أن اكتشف فقر ثقافته ، وهو يقرأ نصاً أوربياً مترجماً . لقد اجتاحت الرأسمالية انغلاقها ، وفتحت لها نافذة المجتمعات الاقليمية الضيقة ، فكسرت انغلاقها ، وفتحت لها نافذة على ثقافة كونية ، ليست في جوهرها الا ثقافة الامبريالية التي اكتسحت العالم ، ولا تزال تكتسحه حتى الآن . وكان الارهاب السافر أو المضمر ، المعلن أو الرهيف ، جزء من هذا الاكتساح . ونشأ المثقف العربي النهضوي في زمن هجين ، وحمل معه هجنته ، اي انفتح على ثقافة كونية محددة وظل يعيش مجتمعاً مغلقاً . فلم تكن ثقافته النهضوية محصلة طبيعية لتطور طبيعي ، بقدر ما كانت ثقافة تمزج فيها العسف بالانبهار .

كان الفكر النقدي المشار اليه يحمل سمات زمانه ، اي كانت « الهجنة » ، او الحركة المعاقة جزءاً داخليا فيه . فاذا كان الفكر النقدي

الأوربي الكلاسيكي قد عثر على القوى الاجتماعية ، والتي أنتجت شروط قيامه وتطوره واستمراره ، فان الفكر النقدي العربي اتكأ على قوى اجتماعية غائبة او هشة تاريخياً . واكثر من ذلك ظهر فكرنا النقدي العربي انفعالياً في ولادته وتطوّره ، فقد التقط الكثير من أفكار : بيكون ، ديكارت ، روسو ، مونتيسكيو ، غوته ..... لكنه لم يستطع أن يصوغ إشكالية نظرية متسقة الا في حالات قليلة (طه حسين الشاب مثلا) . لم يكن هذا الفكر ، وهو فكر نخبة مثقفة ، محصلة لتطور مجتمعه العربي ، ولم يكن ، لجملة أسباب موضوعية ، قادرا على تمييز الأفكار الأوربية التي انبهر بها ، اي لم يكن قادراً على اعادة صياغتها بشكل تصبح فيه جزءاً عضوياً من الثقافة العربية .

كان الفكر النقدي يحارب أنمطة إيديولوجية ضيقة ، ويظل أحيانا، قريباً منها ، في لحظة مواجهته لها . فقد استنكر استبداد اللغةالمدرسية الموزونة ، وسعى الى لغة أخرى أقل اشكالية وأكثر مرونة . لكنه ، أحياناً ، يمارس اللغة الشكلية ، لكأن ما يرفضه الوعي يتسلل ثانية عن طريق اللاوعي الثقافي . تتجلى سطوة اللغة اليابسة والتزيينية في اكثر من مكان ، في كتابي الديوان ومنهل الورّاد . نقرأ في كتاب قسطاكي الحمصي : « وقد استسمنوا ذا ورم ، فأجفلت اجفال النعام ، وقلت أين أنا من هذا المقام ، واعتذرت اليهم بالعجز »(٢٤) . وحين يقترب هذا الكاتب من دلالة الشعر التخييلي ، يصفه بالشكل التالي : « ويطير في أفق ضيق او فسيح ، بحسب هوىً قوادمه وخوافيه في الريح ، فمن الناس من يسوم فكرة الجري فيتعثر ويسقط ، ويحوم طائره على الطفيف فلا ينقر ولا يلقط ، ومنهم من تسابق اجنحة خاطره السانح والبارح،وتحلق فيأعالي الفضاء فتصطاد «الأعزل والرامح»(٢٥) واذا اعترفنا بأن شكل اللغة مطابق لشكل الفكر ، امكن لنا أن نرى ان هذه لغة كاتب يرفض موضوعاً ، ولا يستطيع ان يتحرر منه ، فالنقد الجديد يأخذ باللغة الشكلية ، وهو يحاربها ، بل أنه يأخذ بها ، لانه لا يستطيع أن يتحرّر منها بشكل يستجيب لرغباته الذاتية وبسبب

هذا الموضوع المتناقض ، الـذي يكشف فيه شكل اللغة شكل الفكـر ، يكون النقد الجديد سيرورة يتعايش فيها ، وبشكل غير متكافىء ، جملة من العناصر القديمة والجديد . تبـدو اللغـة وشاية بوعي لا يستطيـع أن يكون ما يريد ان يكونه ، بل تبدو ذلك الضوء الكاشف ، الذي يظهر المسافة بين رغبات الناقد وقدراته . نقرأ في كتاب الديوان : « ان فضاء الدنيا يضيق بالراغب المتطلع ، وأن سعة الرحب تأزم بالطامح المتدفع ، لبعد آماد همته وتطاول آناء طماعته ، وقد يقولون أن القانـع السالي ، ينفسح له سم الخياط ويرحب به حجر الضب »(٢٦) . تظهر اللغة انتقالا من نسق الى نسق يكون فيه الوعي الادبي أكثر تقدما من الوعي الايديولوجي العام .

ان هذه اللغة الانتقالية تشير الى الوعي العام الذي ولد فيه النقد وتكوّن ، وهو وعي مرتبك ، لم يمتلك بعد أدواته النقدية الخاصة به ، لذلك فهو يعرف ما يرفض ، بدون ان يمتلك مـا يريد يقدم قسطاكي الحمصي كتاباً ، يبدو للوهلة الأولى ، حاسماً في جديده وجدته ، فان تطلّع اليه القارىء وجد أن الناقد الجديد يتعثر في مساره مرتين : يتعثر حين يبالغ في معنى النقد حتى يرفعه الى مقام الميتافيزيقا ، ويتعثر حين يصل الى التطبيق العملي ، فيأخذ بالمعـايير القديمة ، ناسياً المقدمات التجديدية ، التي دعي اليها . يقـول مثلا : « وقد تحول فن النقد الى فن مساعد للتاريخ ، الى آلة حقيقية للتحليل والتفتيش واكتشاف أسرار النفوس » . يبدو النقد ــ هنا ــ مساوياً للعلم بشكل عام ، مساويا لعلم شامل تمتثل اليه الارواح والمواضيع . وقد تدفعـه « ميتافيزيقا العلم » الى جملة صياغات غامضة هي اقرب ما تكون الـى احلام الفيلسوف القديم : « ان ما يعبر عنه في علم الطبيعيات بالجاذبية يليق بنا أن نسميه في علم الانتقاد بصدق الارادة »(٢٧) . وربما أخـذه التعميم والمبالغة فيجعل من « علم الفراسة » أمراً ضرورياً للنقد . ومع انه ينزع ، وبشكل مستمر ، الى مقارنة علم الانتقاد المنشود بالعلوم الطبيعية الحديثة ، فانه يقع في اكثر من مكان في آراء ساذجة ، مثـل

الربط بين المكان الجغرافي والابداع الثقافي ، أو بين الابداع و « هواء الاقاليم » . لكن هذه النزعة العلموية المفرطة تتلاشى حين يبدأ الناقد الجديد بتطبيق منهجه الذي هو استعادة للنقد العربي الموروث .

يستظهر ارتباك النقد الجديد في اكثر من مكان : يهاجم الشعر القديم المستند الى جملة معايير شكلية سكونية ، ويدعو الى شعر جديد مرتبط بالحياة ، ومعبر عن مشاعر الانسان ، ولصيق بالنور والجمال والنفس العميقة . لكنه رغم معركته الشجاعة ، وطموحه النبيل ، لا يقدم تعريفاً جديداً بل منظوراً ايديولوجياً جديداً للشعر ، اي انه يدافع عن فلسفة جديدة ، عمادها الانسان اولا ، وتتضمن في ثناياها تصوراً جديداً للشعر . وبذلك لا يتم تحديد معنى الشعر في الحقل الادبي الخاص به ، بل في مجال فلسفي واخلاقي عام . يكون الشعر عند ميخائيل نعيمة هو : « غلبة النور على الظلمة ، والحق على الباطل» ويكون : « الذات الروحية التي تتمدد حتى تلامس اطرافها أطراف الذات العالية » : اما المازني فيقول : «وهل الشعراء الا صورة الحياة؟» تنطلق هذه الفلسفة من الانسان وترفض شعراً ينطلق من الكتب ، وهذا امر جديد ، لكن هذه الجدة تظل أسيرة لتصور عام ، يريد ان يقول كل شيء دفعة واحدة . ولعل مقولة العام هي الاساس في قوة وضعف المنهج النقدي الجديد بل السبب في صعوده وسقوطه معاً .

ينطلق الفكر النقدي من العام ، فلا يطالب بنقد جديد فقط ، بل يطالب بشروط اجتماعية تسمح بنقد جديد ، اي انه يخوض معركة تتجاوز حدود النقد ، ولا يستقيم النقد الا بها . ولهذا يصبح النقد عملا تنويرياً عاماً ليبتعد شيئاً فشيئاً عن حقله المتميز ، عن الحقل المعرفي الخاص به ، والذي له ادوات اكثر تحديداً . وممكن القول مرة اخرى : لا تصـــدر مأساة الناقد التجديدي عن عجزه ، بل عـــن الشرط الاجتماعي الذي يخوض فيه معركته ، لان معركة النقد ، وهي لصيقة بمسالة اللغة والايديولوجيا ، تجبر الناقد أن ينتقل من معركة محدودة الى معركة واسعة ، او لنقل : ان النقد القديم يفرض على النقد الجديد

مغادرة حقل الأدب الى حقل يضم الحياة والتاريخ ، لان الاتهام بالكفر والمروق هو صفة الناقد الجديد ، الذي يطالب باصلاح اللغة . بل يمكن القول : ان المسافة الشاسعة التي تفصل بين فكر يقدس النص وفكر نقيض يقدس الانسان تجعل كل محاولة نقدية تأصيلية تزاح عن سبيلها وتتبدد بعد حين ، لانها تبدأ من حيز معرفي محدد لتواجه لاحقاً ايديولوجيا ماضوية بعيدة عن كل تحديد .

يحمل النص النقدي الجديد معه عناصر تراجعه أو هزيمته ، لكأنه يولد مهزوماً أو قريباً من الهزيمة . يحتاج النص النقدي الجديد . كي يؤكد وجوده وجدراته ، الى انتاج ادواته النقدية الادبية المميزة له . التي تعطيه شرعية علم جديد . لكن هذا الطموح يستدعي وجود شروط اجتماعية ذات دلالة ثنائية البعد : شروط اجتماعية لانتاج المعرفة المتعددة الابعاد التي يتكيء اليها النقد ، ولا يكون علماً بدونها . وشروط اجتماعية اخرى تسمح بكتابة وبقراءة النقد الجديد ، اي بفرض دورته الاجتماعية (المناهج المدرسية ونمط الحياة العام) . والشروط الاخرى ، بشكليها ، لا تعتمد على اجتهاد الناقد ، لانها سؤال تاريخي سياسي . أن غياب الشروط الاخيرة . ترمي بالنقد الجديد وفي معناه الشامل ، في دوامة بلا رأس وبلا قدم ، فهو لا يبدأ الا لينهدم ، ولا يرتفع الا لينكسر ، لان الصورة الشعرية الجديدة ، تصطدم عاجلا أم آجلا ، بفتاوى الشيخ القديم . يتهم الرافعي طه حسين بالالحاد ، ويحرم الازهر نشر رواية « أولاد حارتنا » لنجيب محفوظ . ان الدعوة الى نقد أدبي جديد ، دعوة الى تصور ايديولوجي ــ مجتمعي جديد لا ينفصل عن الصراع الاجتماعي الشامل في وجوهه المتعددة .

يحمل النص النقدي الجديد مأساته معه ، يولد ناقصا ومشوهاً ، ليندفن نقصه في هزيمته . فهو يولد مليئاً بالتناقضات والارتباك ، ليدخل في مناخ ثقافي ــ اجتماعي له نزوع معين ، يزيد الارتباك ويراكم

التناقضات حتى التفجر . لقد كان من الممكن ، نظرياً ، ان يتخفف النقد من ارتباكه وتناقضاته ، لو أنه استطاع الاندراج في الحياة الثقافية ـ الاجتماعية الشاملة ، حيث يعيد الحوار صياغته ، وتعيد مستجدات الحياة الاجتماعية ترتيب علاقاته . لكن هذا النقد ، لم يكن يلتقي بالمحاور ، لانه كان يصطدم دائماً بثقافة تقليدية مدعومة من سلطة مركزية تعيد انتاج الثقافة التقليدية عن طريق اجهزتها المدرسية ، والايديولوجية عامة . ان في النص والسياق ماساة متكاثرة ومستمرة ، ولذلك لم يندرج النقد الجديد ، كما غيره من العلوم الحديثة ، في نسيج الحياة الثقافية الاجتماعية ، بل ظل امراً يدور بين نخبة كاتبة ونخبة قارئة .

يقف النقد الجديد ، ومنذ البداية حتى الآن ، في دائرة مغلقة وبلا افق . يبدأ متمرداً ، لان شروط وجوده لا تسمح له بالثورة ، وبسبب تمرده المفهوم موضوعياً ، يأخذ بمقولة العام ، ويتوق الى تغيير كل شيء . وبعد ان يدخل الى فضاء المواجهة الاجتماعية . يتراجع من التمرد الى الهامشية ، او من التمرد الى الاندراج من جديد في الثقافة التقليدية . وهكذا تستمر حياة كاتب « الغربال » طويلا ، ولا يضيف الى « غرباله » الاول كيفاً نقدياً جديداً ، وتغادر النار صدر المازني ويغرق في التاسي والكآبة ، وينغمس العقاد في مسائل « العبقريات » والايمان ، ويخفت صوت طه حسين حتى يكاد يجتث في زمن الشيخ شعراوي ، ولا يبقى من رئيف خوري الا ما يؤرق ضميراً آثماً ، او ضميراً يدغدغه اثم قديم ، ويستقر محمد مندور موضوعاً للدراسات الاكاديمية القليلة .

في اطار بدايات لا تعرف التراكم ، وتتهمش في سياسات ثقافية تابعة وتلفيقية ، يكون الانفعال مدخل الناقد الجديد ومنزل الاول ، وتكون الهزيمة او الارتداد مثواه الاخير . وبين شروط الانتاج النظري مسافة واختلاف .. لهذا يرفض العقاد ، المازني ، الحمصي ، نعيمة النقد القديم ولا ينتجون مكانه بديلا نظرياً متسقاً وواضح الصياغة ودقيق المفاهيم ، ويمارس رئيف خوري ، ومارون عبود النقد بمعزل

عن البدايات المعاقة ، ويمسح محمود أمين العالم وعبد العظيم انيس البدايات النقدية بجرة قلم ؛ ويعلنان ان بداية النقد تقوم في كتابهما : « في الثقافة المصرية » . ويأتي زمن لاحق تتبدد فيه الاسماء كلها ، ليطفو الى السطح غمر من النصوص المترجمة بلا ادراك ، حيث جسد اللغة واللغة ـ الوطن ، التناص ، التحنصية ، والفونصية ... وغير ذلك من كتابة بهلوانية لا تعرف الواقع العربي ، أو تهرب منه ، ولا تعرف الزمن التاريخي لمجتمع انتج الاحتفال بالنص .

لقد كان الغرب ، ولا يزال ، مرجع التجديد النقدي العربي ، لكن دلالة المرجع كانت تختلف في بدايات النقد الاولى عنه في المرحلة الراهنة . كان الناقد الاول ، العقاد وغيره ، مبهوراً بتقدم الغرب ومذعوراً من تخلف الواقع الذي يعيش فيه ، فيستلهم الاول ليتجاوز وضعاً يرفضه . وكان في حلمه يأخذ ما يعتقد أنه ضروري لواقعه . وربما ، كان في حلمه ، يختزل الغرب الى الثورة الفرنسية ، ويرجعه الى عصر التنوير ، فيتلمس ضوءاً يبدد الظلام الذي به يحيط ، اي كان يمارس النقد الادبي كنقد شامل للوضع الاجتماعي . اما النقد الراهن ، وفي شكله البنيوي اساساً ، فانه لا يبدأ بالاجتماعي ، لانه لا يعترف إلا بالنص ، ولا يعترف بالتاريخي، لان نص لا تاريخ له ، ترفعه الكلمات وتخفضه الكلمات . وبذلك يمارس عثاراً لا نهاية له ، ويرتكب خطاء يصل الى حدود التضليل . لا ينطلق النقد البنيوي من عصر الانوار ، الذي اعطى جملة مقولات كونية عمادها التقدم ، انما يأخذ ، وبدون تدقيق ، بالفلسفة البنيوية ، التي هي فلسفة الدولة الرأسمالية الاحتكارية ، التي ترى في المثقف تقنياً ، ينتج معرفة تسعف السلطة في شكل إدارتها للمجتمع .

كان الناقد الاول يستلهم الغرب متمرداً ، ويأخذ من الغرب ما يسند تمرده . أما الناقد البنيوي فيبدأ بلحظة الإذعان ، إن لم يبدأ باستسلام مزدوّج : فيتسلح بفلسفة رجعية تنتمي الى مجتمع آخر ، ويضع واقعه العربي البائس بين قوسين ، لانه يقبل بالكتب ولا يرى المجتمع الذي انتج

الكتب . وهكذا يظل الناقد البنيوي مبهوراً بالغرب ، متابعاً مسار من سبقه ، مع فرق جوهري ، هو أن هذا الناقد يأتلف مع واقعه العربي الراهن ، ولا يجد فيه ما يدعو الى الذعر والغضب .

يبدأ النقد البنيوي بوهم الزمن الكوني ، لانه حين يفصل النظرية عن المجتمع الذي انتجها ، يظن بامكانية تطبيق كوني للنظرية . ويمارس في وهمه نكوصاً وتراجعاً عن البدايات النقدية الاولى . لقد كانت تلك البدايات المعاقة ، تعترف بوجود زمنين ، الزمن الاوربي المتقدم ، والزمن العربي المتخلف . لكنها لم تكن تعرف شكل العلاقة البنيوية بين الزمنين ، فغرقت في وهم « قوة الافكار » ، حتى ادركت في وقت لاحق ، وربما لم تدرك ابداً ، ان معرفة الافكار شيء ، وان تطبيقها شيء آخر ومختلف .

وبسبب المسافة والتباين بين الماضي النقدي القريب والحاضر النقدي الراهن . يكون على الناقد المعاصر ، والذي يعيش في الراهن ، أن يتابع الايجابي ، الذي سكن المحاولات الاولى والعنصر التنويري الذي لازمها ، بشكل خاص ، وان يتأمل تحولات المجتمع العربي ، على ضوء وعي جديد ، كي يتابع المحاولات الاولى ، ويضيف اليها بعض الجديد ، إن امكن .

المثقف الجديد والبنية الاجتماعية :

تتجلى هشاشة الحركة النقدية الادبية في العالم العربي ، في استمرارها كسلسلة من المحاولات ، التي لا تطوّر كيفاً لتصبح ظاهرة نقدية ذات تراكم تاريخي محدّد . تبدو صاخبة وطموحة في كتاب ، او في اجتهاد مثقف ، فان رحل المثقف ، او ابتعد كتابه ، عادت ورقة النقد بيضاء ، او شبه بيضاء ، فتظل المحاولة النقدية معزولة ، فلا ترتبط بجذر سابق عليها ، ولا تؤسس لتراكم لاحق ، يستعيد إشكاليتها ترهيناً ونقداً وإضافة .

تستعلن الحالة التي لا تتحوّل الى ظاهرة في حال الفلسطيني روحي الخالدي ، الذي نشر في عام ١٩٠٤ كتابه : « تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو » . كتاب طموح يضم معرفة غزيرة بالادب العربي وبالادب الفرنسي ، وينطق بوضوح رهيف بكل الافكار والآراء ، التي سينادي بها ، في وقت لاحق ، العقاد والمازني ونعيمة . مع ذلك فلا الكاتب اضاف الى كتابه إضافة ذات معنى فيما بعد ، ولا شهدت فلسطين اي اثر نقدي له معنى ، في العقود التالية . وجملة القول أن الكتاب المذكور كان مستحيل الظهور لو لم يذهب صاحبه الى فرنسا لطلب العلم في نهاية القرن الماضي ، فبقي كتابا وافداً . او محاولة غريبة عن البيئة الثقافية في ذاك الزمان . وإذا كانت كل ممارسة ثقافية ، لا تنتج آثاراً فاعلة ، إلا اذا اندرجت في السلسلة الثقافية القائمة في مجتمع محدد ، فان عزلة الكتاب ، والمسافة التاريخية بين تاريخ طبعاته ، وغيابه عن القارىء الى حدود النسيان ، تكشف عن وضع النقد الجديد كممارسة وافدة ، او كجهد فردي تعليه مناسبة ، وتشرقه مناسبة أخرى ، بدون أن يتأسس او يخلق أساساً .

يتحدث كتاب الخالدي عن تقدّم الغرب ، ويدافع عن حرية الكتابة ، والعلاقة بين الحرية والاستبداد واللغة ، ويقول بكونية الثقافة وجمود الثقافات المغلقة ، ويطالب بنقد الموروث وتغييره ، ويعرض جملة من الافكار التنويرية والتحررية ، اي انه ينزع الى تقديم تصوير جديد للكتابة والكاتب والمثقف والثقافة . يقول : « قلما يفلح الشاعر المجيد إلا في بعض الابيات ، لا سيما في الشعر العربي ، حيث ضيق فيه النطاق على الشعراء والزموا باتباع القواعد التي تخطاها شعرا الافرنج » (٢٨) ، « وقد وجد نسبة تامة بين الحرية وبين ارتقاء لسان العرب ، فكلما اتسع نطاق الحرية في الدولة اتسع معه نطاق الادب في العربية ، وكلما زاد الاستبداد تقيدت عقول الادباء بالسلاسل وصاروا ينطقون بما يوافق الزمن والمشرب لا بما يشعرون به ويعلمونه ويرونه »(٢٩) ، « وفن التمثيل كما لا يخفى هو من أكبر العوامل على ترقي فنون الادب واصلاح طرق

النظم والنثر ، لان الاديب يخاطب بهذا الفن الجمهور واصناف الناس ، يتحرى في كلامه التعبير الذي يستطيعون فهمه والاساليب التي لها وقع في نفوسهم بخلاف من يؤلف كلامه للخاصة » (٣٠) . وعلى الرغم من الجديد الشامل الذي نعثر عليه في كتاب الخالدي ، واعتبار « الموسوعة الاسلامية » ، الصادرة في لندن ، هذا الانسان كمؤسس للأدب المقارن في الادب العربي الحديث ، فان مصيره ، كما مصير كتابه كان ، الى النسيان أقرب .

إن إشكالية الحالة التي لا تتطوّر الى ظاهرة لا تنطبق فقط على الخالدي ، بل يمكنها ان تشمل مساهمات نقدية اخرى ، لا تنقصها الريادة أو يعوزها العمق والتجديد . فهناك سليمان البستاني ، الذي ابتدأ في تعريب الالياذة عام ١٨٨٧ ، وكتب لها مقدمة بالغة الاهمية ، قارن فيها بين الالياذة والشعر العربي ، وقدم رأياً نقدياً في أسباب علو الشعر وانحطاطه ، والدكتور احمد ضيف ، الذي نشر في عام ١٩١٨ كتابين تأسيسيين هما : « مقدمة لدراسة بلاغة العرب » ، وبلاغة العرب في الاندلس » (٣١) ، حيث يجعل من الادب شكلاً معرفياً يصدر عن حاجة انسانية : اي ان الادب تعبير فني خاص يستجيب لدوافع نفسية واجتماعية عبر استعمال خاص للغة . إضافة الى حسن توفيق العدل ، الذي كتب في عام ١٩٠٢ « تاريخ آداب اللغة العربية » . وقدم فيه تفسيراً عقلانياً لسيطرة لغة قريش واسباب انتشار لغة عربية فصيحة ومتماثلة بين الشعراء الذين ينتمون الى قبائل مختلفة . ان حداثة هذا الكتاب لا تقوم في الموضوع الذي عالجه ، بل في المنهج المتكأ عليه في المعالجة (٣٢) .

لا تنفصل إشكالية الفكر النقدي الجديد . كما الفكر النهضوي بشكل عام ، عن إ شكالية صراع الجديد والقديم في المجتمع العربي ، حيث يكون القديم مسيطراً وقادراً على إعادة انتاج ذاته باستمرار ، في حين يبدو الجديد هشاً ومرتبكاً . إن ناقداً مثل الرافعي ؛ إن كان ناقداً ، لا يحتاج الى جهد كبير ، كي يفرض مقولاته ، فما يدافع عنه يستمر صلباً ، سواء وجد الرافعي أم لم يوجد . يدافع الرافعي عن انساق فكرية مسيطرة ،

لا تحتاجه كثيرا ، ويقاتل من اجل استمرار بنى اجتماعية وفكرية ، تتجاوزه في قوتها ومناعتها ، فلا يكون أكثر من قناع صغير لوجه تاريخي واسع وعميق الجذور . وهو حين يقول : « إن في لغتنا معنى دينياً هو سرها وحقيقتها ، فلا تجد من رجل روى أو صنف أو املى في فن من فنون الآداب إلا خدمة للقرآن الكريم » (٢٣) ، فانه لا يعطي نظرية ، أو يسعى الى إدخال فكر جديد ، انما يندرج في مسيطر يأخذ ثباته من استقراره واستمراره .

وإذا كان الرافعي يدافع عن منهج نقدي يدافع عن قدمه ، ولا يحتاج الى اشخاص أو أقنعة ، فان الفكر النقدي الجديد ، كان يتقدم محمولاً على اقلام افراد ، أو وجوه ، أو اشخاص ، اي ان المعركة كانت تقوم بين بنى اجتماعية وافراد ، او بين انساق قارة واشخاص ، والفرد ، أو الافراد ، ينكسر امام البنية وثقلها التاريخي ، إذ ان تفجير البنية ، والسماح لنقد جديد بالصمود والانتصار ، يحتاج الى قوى اجتماعية ذات آثار فاعلة ، وذات استمرارية فاعلة ايضا .

* * *

المراجـــع

(١) قسطاكي بك الحمصي : منهل الوارد في علم الانتقاد ، الجزء الاول ، القاهرة ، ١٩٠٧ ، ص : ٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص : ٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص : ٣٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص : ١٢٣ .

(٥) نفس المرجع ، ص : ٧٨ .

(٦) نفس المرجع ، ص : ٩٠ .

(٧) عباس محمود العقاد وابراهيم عبد القادر المازني : الديوان ، الجزء الثاني ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، ١٩٢١ ، ص : ٣٨ .

←

(٨) ميخائيل نعيمة : الغربال ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، ١٩٤٦ . ص : ٢٣ .
(٩) د. ناجي نجيب : الرحلة الى الغرب والرحلة الى الشرق ، دار الكلمة ، بيروت ، ١٨٩١١ . ص : ١٤ .
(١٠) المرجع السابق . ص : ١٤ .
(١١) منهل الوراد . ص : ٣١ .
(١٢) الديوان ، الجزء الثاني . ص : ٢٩ .
(١٣) ابراهيم عبد القادر المازني : حصاد الهشيم ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص : ٤٨ .
(١٤) المرجع السابق : ٢٣٢ .
(١٥) منهل الوراد . ص : ١١٧ .
(١٦) الديوان . الجزء الاول . ص : ٦ .
(١٧) الديوان . الجزء الثاني . ص : ٣٩ .
(١٨) نفس المرجع . ص : ٤٣ .
(١٩) الغربال . ص : ٨١ .
(٢٠) نفس المرجع . ص : ٨٤ .
(٢١) نفس المرجع . ص : ٤٤ .
(٢٢) الديوان . الجزء الاول . ص : ٧ .
(٢٣) نفس المرجع . ص : ١٤ .
(٢٤) منهل الوراد . ص : ٤ .
(٢٥) نفس المرجع . ص : ٢٢٧ .
(٢٦) الديوان . الجزء الثاني . ص : ٥٧ .
(٢٧) منهل الوراد . ص : ١٢٧ .
(٢٨) روحي بك الخالدي : تاريخ علم الادب عند الافرنج والعرب وفيكتور هوكو . دمشق، ١٩٨٤ ص ٧٦ .
(٢٩) المرجع السابق . ص ٩٣ .
(٣٠) المرجع السابق ص . ١٣٧ .
(٣١) عبد الحي دياب : التراث النقدي ، دار الكاتب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨ ص ١١٥ ـ ١٢٧ .
(٣٢) المرجع السابق . ص : ٩٠ ـ ٩٣ .
(٣٣) المرجع السابق . ص : ٧٦ .

* * *

المسرح في عصر النهضة

ثلاث رواد - ثلاث تجارب

د . نديم معلا

لا يمكن النظر الى المسرح العربي الا كمنتوج للنهضة العربية ، بل ان محاولة عزله عن مؤثراتها ، ضرب من التجديف الذي لا ينهض على سند وثائقي او تاريخي . هبت رياح النهضة فتحت العقول الى حقيقة ان ثمة عالما آخر متقدما ، وان للحضارة اكثر من وجه وان الفن احد هذه الوجوه . فكان المسرح - وهو اعقد اشكال الفنون - كونه لقاء مباشرا مع المتلقي - وكانت تجربة الرواد الاوائل مارون النقاش وابو خليل القباني ويعقوب صنوع ، الذين شقوا الطريق امام الاجيال القادمة ، والذين تحملوا في سبيل ذلك الرمي بالهرطقة والزندقة والكفر والنفي والافتراء ، وهم الذين قالوا برسالة المسرح الاخلاقية والتهذيبية والتنويرية . لقد كان مسرحهم ارسطويا ، اوروبي الشكل ، ولا اعتقد انه كان يمكن ان يكون غير ذلك رغم ان هناك من يحملهم مسؤولية « خطا البداية »(١) ومسؤولية فشل المسرح العربي ، عبر اكثر من قرن !!

ومن لا يرى فيهم سوى مقلدين للغرب الاوروبي . ليس المهم في تلك المرحلة الشكل الفني ، بل المهم وجود المسرح كفن وحضوره في الحياة الاجتماعية . واذا كان هناك من يأخذ عليهم عدم اهتمامهم بأشكال الفرجة الشعبية ، فانه يمكن الرد على هؤلاء ، بأن (الكراكوز) مثلا يعود بأصوله الى جنوب شرق آسيا ، وهكذا لا نستطيع القول بأنه شكل عربي نظيف ، الى ذلك فان هذه الاشكال لم تتطور لتصل الى الفن ولم تحافظ على استمراريتها ، بل انها ما كانت لتنتقل من تزجية الوقت ومن الهذر ، الى الخوض في هموم الانسان وعلاقته بالاخر وعلاقته بهذا الكون أو الوسط الذي يعيش فيه .

اخذ مارون النقاش (١٨١٧ — ١٨٥٥) فن المسرح من مشاهداته للفرق المسرحية الاوروبية ، سواء في ايطاليا ، او في غيرها من البلدان الاوروبية ، وقدم العرض المسرحي الاول (البخيل) عام ١٨٤٨ مقتفيا اثر المسرحي الفرنسي موليير وتحديدا مسرحيته الشهيرة التي تحمل العنوان نفسه ، لكنه لم يكن مجرد مقلد ، لانه ، في مسرحيته ، لم يكتف بتغيير المكان والجو المسرحيين وانما اعاد صياغة الشخصيات ، خالعا عليها سمات وملامح عربية ، ومقربا اياها من المتفرج العربي بحيث يرى نفسه فيها . وهل ننسى ما فعله شكسبير وبريخت وآخرون كثيرون ؟ لقد قدم الرجل بيانه المسرحي وهو يدرك تماما ما يقوم به :

« وها انا متقدم دونكم الى قدام ، محتملا فداء عنكم امكان الملام ، مقدما لهؤلاء الاسياد المعتبرين ، اصحاب الادراك الموقرين ، ذوي المعرفة الفائقة ، والاذهان الفريدة الرائقة ، الذين هم عين المتميزين بهذا العصر وتاج الالبا والنجبا بهذا القطر ، ومبرزا لهم مرسحا ادبيا ، وذهبا افرنجيا مسبوكا عربيا . على انني عند مروري بالاقطار الاوروباوية ، وسلوكي بالامصار الافرنجية ، قد عاينت عندهم فيما بين الوسايط والمنافع ، التي من شأنها تهذيب الطبايع ، مراسحا يلعبون بها العابا غريبة ، ويقصون فيها قصصا عجيبة ، فيرى بهذه الحكايات التي يشيرون اليها، والروايات التي يتشكلون بها ويعتمدون عليها ، من ظاهرها مجاز ومزاح وباطنها حقيقة وصلاح »(٢) .

في هذا البيان ، الموجز والمكثف ، يضع النقاش يده على مسألتين جوهريتين : أولا « السباكة » العربية أو ما يسمى بلغة هذه الايام الاعداد وثانيا رسالة المسرح « تهذيب الطبايع » و « الحقيقة والصلاح » واعتقد أن معظم البيانات المسرحية العربية ، ان لم نقل كلها ، تنويعات عصرية على هذه الافكار الاساسية وهنا تكمن عبقريته .. ويمكن ان أضيف الى ذلك قوله : « لأنه(٢) بهذه المراسح تنكشف عيوب البشر . فيعتبر البنية ويكون منها على حذر . ثم أنهم يتنعمون بالرياضة الجسدية ، واستماع الآلات الموسيقية .... ويربحون معرفة الاشارات الضالة واظهار الامارات الممالة . »

المسرح اذن بالنسبة للنقاش يكشف العيوب الاجتماعية ، بهدف التخلص منها وهو ايضا رياضة جسدية ، وهذا ما ندعوه اليوم باللبونة الجسدية ، التي ينهض عليها فن الممثل ، كما أنه — اي النقاش يشير الى « الاشارات » و « الامارات » اي الى ما يسمى اليوم بالعلامة التي يرسلها العرض المسرحي ويتلقفها المتلقي ، تماما كما يشير الى الانفعال والطريقة التي يتجلى فيها (الملامح) ، والى الموسيقى ، التي أدرك هذا المسرحي دورها في العرض المسرحي وعلاقة المتفرج بها ، بل ربما بعبارة أدق ، خصوصية هذه العلاقة . الموسيقى هنا ، وبالنسبة للنقاش — عامل جذب ، عامل غواية ، ولا بد له اذا اراد لمسرحه القبول لدى المتفرج ، من ان يقدم له الطرب ، الحكاية مشفوعة بالغناء ولايبدو أن العكس صحيح بالنسبة لفنان يؤسس ويحاول ان يضع اللبنات الاولى لفن — مهما قيل عن تجلياته وظواهره — غريب . وقد يكون التفصيل هنا ضروريا ، سيما وان المحاججة ، حول هذه النقطة ، لم تتوقف حتى اليوم . من نافل القول ان ثمة عناصر فرجة في تراثنا ، شأننا في ذلك ، شأن الشعوب والامم الاخرى ، لكن هذه العناصر — او كما يحلو لبعضهم ان يسميها ظواهر ، ولا اعتقد انها بشكلها الجنيني ترقى الى مستوى الظاهرة — كانت مشتتة ، مبعثرة لا تخرج عن الطقس ، ولا تنتظم في بناء فني ، له كيانه وكينونته الفنيان ، وبالتالي لم تكن اذن تشكل فنا مسرحيا . لقد قدم النقاش فنا ولم يقدم طقسا . أما

من حيث تأثره بالمسرحي الفرنسي العظيم موليير ، فليس في ذلك ما ينفي أو يلغي ابداعه هو ، فالمقارنتين(٤) « بخيله » و « بخيل » موليير توضح بجلاء أن النقاش كان مؤلفا ولم يكن مقتبسا . ثم ان المسرحي الفرنسي أخذ مسرحيته هذه عن المسرحي الروماني بلاوتوس ، ناهيك عن علاقة الاول بالكوميديا المرتجلة (كوميديا دل آرتي) التي برزت في ايطاليا ، في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، والتي خرج من عباءتها ، فن الكوميديا في أوروبا كلها .

لم يقف مارون النقاش ، عند حدود موليير ، بمعنى آخر لم يكن مستلبا أمام كل ما هو أوروبي ، لذلك قال « بالذهب المسبوك عربيا » فالتفت الى التراث وتحديدا ، الى الف ليلة وليلة ، فأخذ منها قصة « أبو الحسن المغفل أو هارون الرشيد » وهي الحكاية الثالثة والخمسين بعد المائة وتدعى قصة « النائم واليقظان » .

أعاد الكاتب صياغة القصة ، خلصها من ركام التفاصيل التي لاجدوى منها ونسج حبكة تبدو معقولة ، قياسا الى الحبكة الساذجة في القصة الاصلية ، وحاول أن يقدم شخصية مقنعة ، فعمق جانبها الاجتماعي والنفسي وعرف كيف يوظف تداخل الحلم باليقظة ، ليخلق امكانيات درامية ما كانت القصة الخام لتوفرها . من البدهي اننا لا نطبق مقاييس اليوم ، على عمل كتب أو عرض قبل قرابة قرن ونصف ، والا لبدا ابداعه ضربا من السذاجة المضحكة .

في هذه المسرحية لا يعرّب النقاش الاسماء او الشخصيات ، ولا يخلق المعادل لاجواء وشخصيات غريبة ، وانما يدخل في صلب الموضوع مباشرة ودون تمهيد يطرق موضوعا أثيرا لدى المتفرج العربي ، لا تغيب عن ذاكرته صورة الحكواتي والسير الشعبية ، وان كان لا يكترث بالشكل (الحكواتي الذي يروي في المقهى) المسرحي وما يمكن ان يقدمه الحكواتي من امكانات ثرية في هذا المجال . الا يمكن القول انها محاولة متدرجة للبحث عن البديل الاوروبي ؟ وان الموت المبكر لهذا الفنان ، قد حرمنا

من محاولات وتجارب ربما قادت الى استقلالية في الشكل والمضمون على حد سواء(٥) ؟

لا اعتقد ان عودة النقاش الى التراث كانت قبيل المصادفة ، او مجرد التنويع ، بل انها وثيقة الصلة باحساسه بأنه لا بد وأن يخاطب متفرجيه بلغة يفهمونها ، وانه لابد من توظيف ذلك المخزون الثر ، الذي لاينتهي ، من الحكايات والمواقف التي تحفل بها الف ليلة وليلة وغيرها .

* * *

جاء القباني أحمد ابو خليل (١٨٣٢ — ١٩٠٢) بعد النقاش بحوالي عشرين عاماً . جاء من بيئة مختلفة وأجواء مختلفة ، خرج من الحلقات الدينية في المساجد ، الى المسرح . لم ير هذا الفن في أوروبا ، ولم يتقن لغات أجنبية (ربما عرف التركية المحكية وهو تركي الاصل لكن ليس ثمة ما يؤكد اطلاعه على آدابها) ومع ذلك ، لا يمكنك الا ان تدهش من ذلك الفن الذي خرج من بين يدي هذا الرجل . قد يكون الشيخ ابو خليل رأى فواصل مسرحية ، أو مشاهد من مسرحيات في مدينته دمشق(٦) ، سواء تلك التي لها علاقة بالبعثات التبشيرية او تلك التي كانت تقدم في الحفلات المدرسية ، الا أن عشقه للغناء والموسيقى ، بل وضلوعه في هذا الفن ، الذي خرج من عباءة الموشحات الدينية ، دفعه الى المسرح دفعاً . بمعنى آخر كان يرى في الغناء طريقه الى المسرح ، الاغنية اولا ، ثم القصة ثانيا ، وفي ذلك يلتقي مع سلفه مارون النقاش وان كان يفوقه خبرة في هذا المجال .

ولكن كيف لهذا الشيخ ان يجاهر بحبه للفن ، وأن يرى فيه رسالة وان يضمن هذه الرؤيا مسرحيته « انس الجليس » :

مراسح احرزت تمثيل من سلفوا
وعظا وجاءت لنا عنهم كمرآة
عسى يكون لنا فيمن مضى عبر
تجدي ونعلم منها عبرة الآتي

نقول كيف له ذلك ، لولا تأثير النهضة العربية ، لولا ذلك المتنفس الذي يوفرته الافكار المتنورة ، التي راحت تلامس شرائح من المجتمع ، وتفتح عيونها على أن الفن ثقافة ، وليس ضرباً من الهرطقة أو رجساً من عمل الشيطان . صحيح أنه ـ اي القباني ـ وجد في الوالي العثماني صبحي باشا (١٨٧١) ومدحت باشا ، ذي الافكار الليبرالية ، سنداً له الا انه لولا وجود المتفرجين ـ الذين كانوا يتسابقون لحجز الصفوف الاولى ، فيرسلون خدمهم(٧) قبل بدء العرض بساعات واقبالهم على عروضه لما نهض واستقام فنه .

هل كان ابو خليل القباني يقدم المتعة البصرية فقط ، أم انه كان ، بطريقة أو باخرى ، يوقظ العقول أيضاً ؟

لقد صرخ الشيخ سعيد الغبرا مستغيثاً : « أدركنا يا أمير المؤمنين ، فان الفسق والفجور قد تفشيا في الشام ، فهتكت الاعراض ، وماتت الفضيلة ، ووئد الشرف واختلطت النساء بالرجال »(٨) وكان يدرك جيداً انه إن لم يرم القباني بالبدعة والهرطقة ، وإن لم يعزف على وتر الفضيلة ، فان احداً لن يسمعه . لكن الغبرا ومن وراءه الرجعية الدينية، ساءه أن يرى الافكار الجديدة وهي تشق طريقها الى الناس ، فتزيح تدريجيا ظلام الجهل عن عيونهم ، لذلك راح يسعى الى الاجهاز على تجربة القباني ، وكان له ما أراد ، اذ صدرت ارادة شاهانية بمنع التمثيل في سورية(٩) .

في تضاعيف مسرحيات ابي خليل صور السجن والقضبان والقيود ، وفيها أيضا صور الملوك ، وقد تكسرت تلك الهالة التي تحيط بهم ، فبدوا أقرب الى الواقع ، وهم يتحركون على خشبة المسرح (هارون الرشيد مع الامير غانم بن أيوب وقوت القلوب ، هارون الرشيد مع أنس الجليس)(١٠) . ولعل في ذلك خطرا ، أو هكذا شعر اعداء القباني ، أو لان مثل تلك الافكار يمكن أن تقود الى ادراك آلية الاستبداد ، وبالتالي الى المطالبة بهامش أوسع من الحرية والديمقراطية ، وفي هذا كله تهديد للتيار السلفي الذي كان على رأسه أمثال الشيخ سعيد .

هامش الحرية والديمقراطية هذا ، يعني الانفتاح على الجديد ، ولا شيء يمكن أن يقوض السائد ويعصف به ، مثل الجديد ، وريادة القباني تكمن في اقتحامه أسوار القديم ، وفي الظاهرة المسرحية التي مثّلها ، بل وفي المنافحة عن رسالة الفن المسرحيّ وانسانيته واخلاقيته .

ولانه ــ اي القباني ــ كان مؤمنا بفنه ، وكانت لديه قناعةٌ راسخة بجدوى ما يقوم به ، رحل الى مصر ليتابع التجربة التي كان قد بداها في دمشق ، شانه في ذلك شأن العشرات ، بل ربما المئات ، من الفنانين والكتاب والصحفيين الذين وجدوا في مصر البعيدة عن الاستبداد العثماني ، والتي هبت عليها رياح النهضة ، واتسع فيها هامش الحرية، ملاذا لهم ولابداعهم .

في مصر بشر ابو خليل القباني بالمسرح الغنائي ، وتتلمذ على يديه فنانون معروفون أمثال الشيخ سلامة حجازي ، الذي اثر بدوره في الموسيقي الشعبي العبقري سيد درويش ، وآخرون كثيرون . لم ييأس رغم الجحود والعقوق الذي واجهه في بلاده ، وظل حتى آخر ايامه ، لا ينفك يحدث مستمعيه واصحابه عن فن « المرسح » كما كان يسمى في ذلك الوقت ، ولعله من الغريب أن يلقي هذا الفنان بظلاله على المسرح السوري والعربي ، على مدى سنوات طويلة ، بل ان سورية لم تعرف ، تجربة عملاقة كتجربته ، منذ أوائل هذا القرن وحتى اواخر الخمسينات(١١) .

★ ★ ★

اذا كان النقاش تاجرا ، والقباني يعمل في القبان وشيخا ، فان المصري يعقوب صنوع (١٨٣٩ ــ ١٩١٢) مثقف استهواه المسرح والصحافة ، وتوفرت له ظروف لا يمكن أن يقال عنها ، الا انها مثالية اذ وجد نفسه في أجواء مثقفة اولها علاقة بالثقافة ، ومكنته علاقة والده بالاسرة الحاكمة (كان والده مستشارا للامير أحمد يكن حفيد محمد علي) من الحصول على امتيازات المقربين من السلطة . نضيف الى ذلك

أن وضعه هذا سمح له ايضا بأن ينهل من ثقافتين مختلفتين (درس التوراة والانجيل والقرآن والتراث واستغل معرفته بمدة(١٢) لغات أوروبية فقرأ الآداب الايطالية والفرنسية) الامر الذي سوف ينعكس بجلاء في أعماله المسرحية وكتاباته الصحفية .

كان صنوع ، والذي بدأ نشاطه المسرحي ، عام ١٨٧٠ ابن عصره بحق ، بمعنى انه كان في قلب النهضة ، بل ويرتبط بعلاقة حميمة بجمال الدين الافغاني ومحمد عبده ، ويعتبر نفسه داعية لأفكار التحرر ، وهو الذي تشرب الثقافة الاوروبية ، كما أسلفنا ، ولذلك نقول ، لعله الحالة النموذجية لعصر النهضة .

يبدو أن صنوع ، العائد من ايطاليا(١٣) ، ادرك انه لا شيء يروي ظمأه للتبشير بالحضارة الاوروبية ، وبما رآه وعاينه عن كثب فيها ، مثل المسرح ، حيث العلاقة الحية المباشرة مع المتلقي ، وحيث اللهجة العامية . فكل ذلك يسرع عملية التأثير ، في حين أن الكتابة تتطلب وقتا ومعرفة ، للقراءة ، والامية تخيم على الشرق كله .

راح صنوع يكتب مسرحياته بنفسه ويجمع الممثلين ويدربهم ، ويبحث عن المتفرجين ويشرح قيمة فن المسرح ودوره في الحياة الاجتماعية والسياسية ، ويخفق هنا وينجح هناك ، يتحرك في كل الاتجاهات ، حركة سريعة متواترة لا تهدأ . استطاع ان يستثمر علاقته بالخديوي اسماعيل وأن يقنعه بجدوى المسرح ، وهو اي الخديوي ، الذي فتح دار الأوبرا وأسس مسرحا تعرض فيه الفرق الاجنبية اعمالها . وقد بلغ من اعجاب الخديوي به ان قال له : « نحن ندين لك بانشاء مسرحنا القومي فان كوميدياتك وغنائياتك ومآسيك ، قد عرفت الشعب على الفن المسرحي فاذهب ، فانك موليير مصر ، وسيبقى اسمك كذلك أبـداً »(١٤) .

وجد صنوع تسهيلات ما كان ليحلم بها النقاش والقباني ، ووجد ايضا ظروفا وشروطا وأجواء ، جعلته لا يكترث بالحكايات والسير

والغناء »، فانصب اهتمامه على مواضيع معاصرة اجتماعية وسياسية قبل كل شيء فانتقد تعدد الزوجات في مسرحيته الشهيرة « الضرتان » وطال انتقاده الخديوي نفسه(١٥) ، معلناً الحرب على عصر الحريم والعبودية وجاءت مسرحيته الاخرى « الوطن والحرية » لتكشف الدرك الذي وصلت اليه الاخلاق ، ثم نراه في « شيخ البلد » و « زوجة الأب » يتابع العزف على الوتر نفسه فيدعو الى احترام المرأة في اختيار شريك حياتها . ولعله من المفيد أن نذكر هنا ان احساسه بغبن المرأة ، دفعه الى تشجيعها لتعتلي خشبة المسرح ، فكان ان اقنع « فتاتين فقيرتين جميلتي الخلقة والخلق .. تعلمتا القراءة في أقل من شهر ... وكان لظهورهما على المسرح رنة عظيمة ... »(١٦) .

لا يستطيع الدارس لمسرح صنوع ، الوقوف الا على خطوط علمه أو تصور عام لهذا المسرح ، طالما ان النصوص فقدت من جهة ، والمقالات التي تصف العروض غابت ، من جهة أخرى . فهو خلافاً للرائدين السابقين ، جمع بين الكتابة والتمثيل والاخراج ، وهو أيضاً لم يلج التاريخ بحثاً عن الحكايات والقصص ، ولم يخرج على الشكل الاوروبي ، حتى انه يمكن القول ، قياساً عليهما ، انه كتب مسرحية متقنة الصنع ، وليس هذا غريباً ، على من شاهد المسرح في أرضه ، ومتح من معينه ، دون وسيط أو مؤثر غير مباشر .

واضيف أيضاً بأن حرارة الموضوعات التي طرقها وراهنيتها ، كانت كما يبدو ، كفيلة باجتذاب المتفرجين ، وربما انه لم ير ، ولهذا السبب ، ضرورة للغناء أو للمسرح الغنائي .

ومن الذين اجتذبهم مسرح صنوع « أستاذ في جامعة الازهر »، كتب مأساة شعرية عربية ، وأرسلها الى صنوع ، وكانت مسرحية جيدة الى حد ما ، وعندما قام بعض طلبة الازهر بتمثيلها ، لقيت ما تستحقه من النجاح »(١٧) . وغني عن القول ان صنوع ، أضاء الطريق أمام المسرحيين الذين نشطوا في بداية القرن ، وفي مرحلة ما بين الحربين ، من

سلامة حجازي الى جورج أبيض الى محمد تيمور وسليمان القرداحي وعزيز عيد ثم نجيب الريحاني ويوسف وهبي ...

كان صنوع شخصية اشكالية ، اذا صح هذا التعبير ، فقد أثار حوله عواصف وضجيجا لم ينته ، وأسعفته صلاته الواسعة والمتشعبة ، مع السفراء والشخصيات المصرية والعربية والتركية والفرنسية بخاصة ، في استمرار هذا الضجيج .

وقد تضاربت الآراء حوله ، فمنهم من رأى في مسرحياته « احتجاجا ضد الظلم والفروق الاجتماعية وتعسف سلطة الخديوي »(١٨) ومنهم من رأى ان معركته مع الخديوي ، كانت شخصية ، وانه لم يكن ضد النظام برمته وانما ضد الخديوي اسماعيل تحديدا ، وانه لذلك راح يدافع عن الامير حليم حفيد محمد علي ، الذي كان منفيا في تركيا ، ويطالب باعادته الى مصر واعتلائه العرش ، وانه لم يكن يخفي ميوله نحو الفرنسيين ، في مواجهة الانكليز . لكن أيا كانت حقيقة شخصية ابي نضارة — كما كان يلقب نفسه — فانه مؤسس المسرح العربي في مصر ، وانه رأى فيه رسالة اصلاحية — اخلاقية وانه رفض ان ينغلق على نفسه في دائرة ، ضيقة قوامها الباشوات ورجال البلاط ، وانما حاول ان يخاطب شرائح المجتمع كلها ، لانه اراد ان يوصل رسالته اليها كافة . الا انه من المبالغة القول انه قدم مسرحا جماهيريا فقد كان الفقراء مشغولين بلقمة العيش ، وما كان لهم ليقتربوا — مجرد اقتراب — من المسارح الضخمة .

اخذ الشكل الاوروبي — كما قلنا — بيد انه ملأه موضوعات ومضامين محليـة ، وهـو الذي درس كلا من كارلو غولدوني الايطالي وموليير الفرنسي ، أليس في هذا تجسيد او تجل لهاجس الاصلاح والنهوض ، هذا الهاجس الذي سكن أبا نضارة حتى وفاته في باريس عام ١٩١٢ ؟

* * *

ثلاثة رواد، ثلاث تجارب مختلفة ، اسست لفن المسرح ، متاثرة بأجواء النهضة العربية ، لفحتها نسائم الانفتاح على الثقافة الاوروبية ، على المسرح الاوروبي ، الا أن الاهم من هذا كله أنها أوجدت المسرح ، وادخلته الحياة العربية .

* * *

هوامش :

(١) سلمان قطاية . المسرح العربي من أين والى أين . اتحاد الكتاب دمشق ١٩٧٢ ص ١١.

(٢) نقولا النقاش ، أرزة لبنان ، ص ١٥ ــ ١٦ ، هكذا ورد بدون الاشارة الى مكان وتاريخ الطباعة .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٤) انظر ما كتبه د. محمد يوسف نجم في « المسرحية في الادب العربي » دار الثقافة ، بيروت ، ص ٦٦ .

(٥) لاحظ أن هذه المحاولة قد الهمت كثيرا من المسرحيين اكتابات وحلولا وبيانات ، في ستينات هذا القرن ، تلتقي كلها حول البحث عن شكل للمسرح العربي .

(٦) انظر حسني كنعان « ابو خليل القباني باعث نهضتنا الفنية » مجلة الرسالة . العدد ٨٠٢ / ٢٩ تشرين الثاني ١٩٤٨ حيث يرى الكاتب أن القباني شاهد فرقة فرنسية في مدرسة العازارية في حي باب توما المسيحي في دمشق ، ويذكر وصفي المالح في كتابه « تاريخ المسرح السوري ومذكراتي » دمشق ، ١٩٨٤ ، ان والده حدثه عن تردده على مسرح القباني في الحي المذكور ، الامر الذي يناقض ما ذهب اليه محمد كرد علي في كتابه « خطط الشام » الجزء الرابع حين قال « ان القباني لم ينقل فن التمثيل عن لغة اجنبية ولم يذهب الى الغرب بغرض اقتباسه بل قيل له ان في الغرب فنا هذه صورته فقلده ... » .

(٧) تاريخ المسرح السوري ، مصدر سابق ، ص ١٥ .

(٨) المسرحية في الادب العربي ، مصدر سابق ، ص ٦٦ .

(٩) قسطندي رزق ــ تاريخ الموسيقى الشرقية . الجزء الثاني ص ١٧١ هكذا ورد في كتاب د. نجم .

←

(١٠) محمد يوسف نجم ـ المسرح العربي ـ دراسات ونصوص ، الشيخ احمد ابو خليل القباني ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٣ .

(١١) انظر كتابنا « الادب المسرحي في سورية » نشأته وتطوره ، مؤسسة الوحدة ، دمشق ١٩٨٦ .

(١٢) مشكلة يعقوب صنوع انه يبالغ في حديثه عن نفسه وهو المصدر الوحيد الذي استقى الدارسون منه المعلومات ويمكننا ان نتصور كيف تختلط الوقائع بالخيال فيما يقوله فهو يزعم مثلا انه يجيد اثنتي عشرة لغة ، في حين اننا لم نقع على ما يؤكد ذلك ، ولعله يجيد الفرنسية والايطالية حيث درس في ايطاليا وعاش في فرنسا وترك مسرحيات مؤلفة في هاتين اللغتين . ومن ادعائه ايضا انه وهو اليهودي وهبته امه للاسلام كما نصحها شيخ مسجد الشعراني لكي يعيش بعد ان اتى الموت على اشقائه الذكور . انظر كتاب د. ابراهيم عبده « ابو نظارة » ص ١٧ ـ ١٨ ـ ١٩ .

(١٣) ارسله حفيد محمد علي الى ايطاليا حيث درس هناك لمدة ثلاث سنوات . فيليب طرازي ، تاريخ الصحافة العربية ، الجزء الثاني ص ٢٨٢ .

(١٤) المسرحية في الادب العربي ص ٨٣ . مصدر سابق .

(١٥) يقال ان صراحته فاقت كل توقع ، اذ خاطبا الخديوي وحاشيته : « ان القدرة التي اشار اليها الرسول ، ليست بالقدرة المالية فحسب ، بل بالاضافة الى ذلك ، القدرة على اشباع رغبات المرأة » فهل هذه متوفرة لديكم ؟
المصدر السابق ص ٨٧ .

(١٦) يذكر د. محمد يوسف نجم في كتابه الذي اشرنا اليه أنه لم يصلنا من مسرحيات صنوع الاثنتين والثلاثين ، سوى مسرحية واحدة هي « موليير مصر وما يقاسيه » إلا ان مجلة « الهلال » المصرية (عدد يونيو ١٩٦٩) اكتشفت نصا مجهولا له بعنوان « الجهادي » اي الضابط .

(١٧) جاك تشيلي . موليير مصر ، ص ٥ (من هوامش د. نجم ص ٩٢) من المؤسف انه وبعد مضي قرن من الزمن ، ينكر المتطرفون الدينيون على فن المسرح حقه في الوجود وثمة من يحرق الآن المسارح في مصر (اسيوط) بل ان هناك من افتى ببطلان الفن في حين أن المجلس الاول للفنون المسرحية في مصر والذي تشكل في منتصف العشرينات، كان يضم الشيخ علي عبد الرازق و د. طه حسين .

(١٨) بوتيتسفا ت . ا . الف عام وعام على المسرح العربي ، ترجمة توفيق المؤذن ، دار الفارابي ، بيروت ١٩٨١ ص ١٤٩ .

(١٩) فريدة مرعي مجلة « الهلال » التي ورد ذكرها .

★ ★ ★

المؤثرات الفكرية
في النهضة الشعرية الأولى

د. خليل موسى

لا بدّ اولاً من ملاحظات ، اهمها الاختلاف على مصطلح النهضة والفروق التي يدلّ عليها ومصطلحات اخرى ربما تكون اكثر دقة والواقع العربي منذ الغزوة الفرنسية (١٧٩٨ ــ ١٨٠١) ، او اواخر القرن التاسع عشر ، او إعلان الدستور العثماني ١٩٠٨ ، او بدء الحرب العالمية الاولى ١٩١٤ الى عام ١٩٣٩ او النكبة ١٩٤٨ ، واهمّ هذه المصطلحات التنبه واليقظة ؛ فالنهضة تعني أول ما تعني البراح عن الموضع والقيام عنه ، وتعني الطاقة والقوّة (١) ، وواضح من ذلك أنّ النهضة تعتمد على القوة الذاتية والإرادة القومية ، وهي تتسم بسمات الناهض وتاريخه ومعتقداته ، ومن هنا اصالتها ، وهذا ما حدث، مثلاً ، في النهضة الاوروبية إذا اعتمدت في قيامها على قوتها الذاتية ، اما نهضتنا ففيها الكثير من سمات الآخر وقوّته ، وهذا يتجلى في كتابات المفكرين العرب ذوي الاتجاه التغريبي الذي رفض اصحابه الواقع المتخلف جملة ، انطلاقا من انه يشكل عائقا امام عملية التحديث ، فاستوردوا حلولاً من واقع آخر ، وهي نتائج ما توصّل اليه الغرب بعد

صراع دام والتخلف الذي كان يتخبط فيه ، فدعوا الى الأخذ بلا قيود من حضارته وفكره واقتباس تقنيته واستمارة إنجازاته الحضارية ، ويمكننا أن نعدّ رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ — ١٨٧٣) أول من ارسى دعائم هذا الاتجاه ، ثمّ تبعه في ذلك سلامة موسى (١٨٨٧ — ١٩٥٨) وطه حسين (١٨٨٩ — ١٩٧٣) ، ويعدّ كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » خير ممثل له ، رأى فيه صاحبه انّ المادية الأوروبية مثل المصري الأعلى ، وقد نهجت مصر في حياتها الدستورية والتعليم نهج أوروبة ، والاهم من ذلك انه معجب بهذه الحضارة ، وقد دعا صراحة الى أن « نسير سيرة الاوروبيون ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادا ، ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرّها ، حلوها ومرّها ، وما يحبّ منها وما يكره ، وما يحمد منها وما يعاب »(٢) ، وهو يراها لا تشكل خطرا على الحياة الدينية (٣) ، ولا على الشخصية المصرية (٤) ، ويتمثل همّ أصحاب هذا الإتجاه في اللحاق بالغرب .

أما اليقظة فهي نقيض النوم ، ورجل يقظ كثير الحذر فيه معرفة وفطنة . وتيقظ من نومه : تنبه(٥) . وانتبه للأمر : علمه وادركه . وانتبه في النوم : استيقظ . والتنبه : الاستيقاظ (٦) . وواضح ان اليقظة والتنبه مفهومان متقاربان ، قد يعتمدان على منبه خارجي ، وقد يتأثران بسماته وتاريخه التطوري ، وربما نشأت عنهما التبعية ، وهذا ما حدث في واقعنا ، فنحن نستخدم التقنية المعاصرة ، ولكننا لا نساهم في صناعتها ، وما نزال نعتمد في غذائنا وكسائنا وعلومنا على الآخر ، وما مدافع الغزوة الفرنسية سوى مؤثر خارجي وجد تربة ملائمة فحدثت اليقظة ، ثم تعزّز الوعي بنشر التعليم وإرسال البعثات وغيرهما فكانت النهضة .

ولا بدّ من التساؤل هنا متى بدات النهضة ومتى انتهت ؟ وهل النهضة الشعرية تتزامن بالضرورة والنهضة الفكرية او تاتي متأخرة عنها؟ وهذا سؤال مشروع لتحديد الشعراء الذين يحتاج البحث اليهم ؛ فاذا كانت الاحداث التاريخية هي التي تحدّد بداية عصر ما ، فهذا يعني اننا

ربما اتفقنا والمؤرخين المصريين في ان مدافع الغزوة الفرنسية قد ايقظت العرب في مصر وفتحت عيونهم على واقع مؤلم ، ثم عززت تلك اليقظة ما حملته الغزوة من علوم ومعارف كان العرب يجهلونها وقتذاك ، وهذا يعني ايضاً انه لم تكن مدافع الغزوة بداية النهضة ، وإنما كانت بداية اليقظة ، ثم جاءت النهضة بعد ارسال البعثات وافتتاح المدارس وانتشار التعليم والطباعة ، وإذا كانت الحريات السياسية هي التي تحدّد بداية عصر ما فان الاقطار العربية قد بدأت تتحرّر ، منذ ١٩٤٦ ، مـن وجـود القوات العسكرية الاجنبية على ارضها (٦) وما يزال بعض التراب العربي يرزح تحت الاحتلالات العسكرية المختلفة ، اما اذا كان التقدّم الاجتماعي دليلاً على النهضة فان المجتمع العربي قد تبدلت عاداته وتقاليده وقيمه واخلاقه غير مرّة حتى تحوّل الى مجتمع لا يهمّه مـن الحياة سـوى الاستهلاك ، وربما نحتاج الى وقت طويل جداً للتحرر الاقتصادي .

واذا كان علينا ان نحدّد بداية النهضة بانتشار الطباعة والصحافـة وبارسال البعثات وبافتتاح المدارس فاننا نجد ان النهضة قد وصلت الى حدّ مقبول على الرغم من اختلافها بين قطر وآخر ، ومن اختلافها بين فترة واخرى ، فاننا نجد ، مثلاً ، ان النهضة التي بدأت في عصر محمد علي باشا (١٧٧٠ — ١٨٤٩) قـد ساءت احوالها في عصـر عباس الاول (١٨١٣ — ١٨٥٤) الذي اغلق كثيراً من المعاهد والمدارس(٧) ، ولم يوجّه سعيد باشا (١٨٢٢ — ١٨٦٣) عنايته الى احياء النهضة العلمية ، واستمر الجمود الذي اصابها في عهد عباس ، وأقفل المدارس ، وفترت حركـة البعثات العلمية في عهده (٨) .

ثمّ لا بدّ من التساؤل : عند أي عام نتوقف ؟ هل نتوقف عند عام ١٩٣٩ بداية الحرب العالمية الثانية او عند عام ١٩٤٨ عام النكبة وبداية النهضة العربية الثانية ، او نتوقف عند نهاية المرحلة الشعرية التقليدية وبداية الرومانسية والرمزية وغيرهما من المذاهب الادبية التي غزت شعرنا العربي المعاصر ؟ وهذا ما يدخلنا في متاهات واشكالات لا تغنـي البحث ولا تقدّم فائدة ترجى .

وحبا بعدم الخروج على المألوف وبعدم الإطالة وبعدم الخروج على ما يخصّ الشعرية العربية نجد أن التوقف عند التغيير الاول الذي طرأ على موضوعات الشعر العربي ومضموناته وأساليبه هو الاجدر بذلك ، وهذا يعني اننا سنتوقف عند الشعراء الذين تأثروا بالطروحات الفكرية الجديدة التي دعا اليها رواد النهضة وتابعوهم ، بعد أن نتوقف وقفة سريعة عند الشعر العربي في نهاية القرن الماضي .

الشعر العربي في نهاية القرن الماضي

استمرّ شعر العصور المظلمة ، باستثناءات قليلة هنا وهناك ، وهي لا تشكل قاعدة ، في معظم الاقطار العربية ، فقد ظلّ الشعر ، مثلا ، في العراق على ما هو عليه شعر عصور الانحدار من موضوعات وقضايا وأساليب ، وأصيب الانتاج الادبي ، وبخاصة الشعري منه ، بشلل عام، وقد نقل الأب لويس شيخو (١٨٥٩-١٩٢٧) صورة عن ادب العراق نثره وشعره ، فقال(٩) : « أصاب قطر العراق بعض الخمول في أواخر القرن التاسع عشر ، فلم ينل فيه الشهرة في الكتابة الا القليلون » ، وقسّم يوسف عزّ الدين(١٠) شعراء العراق في أواخر القرن الماضي الى فريقين ، اشتغل الفريق الاول في مدح الخليفة او الوالي او صغار الموظفين ، وكان هذا النوع من الشعر حافلا بالتزلف والتذلل ، ولم يكن للفريق الثاني قابلية التملق والزلفى ، فانصرف الى مدح الرسول صلى الله عليه وسلم ومديح آل البيت والى الشعر الصوفي والمساجلات وغيرها بعد أن يئس من الدنيا وإصلاح احوال الشعب ، ثم تحدّث عن موضوعات الشعر ، فقد استمرت موضوعات شعر عصور الانحدار من مساجلات شعرية وحلّ الألغاز والتخميس والتسميط والتجنيس ، أو نظم في طلب سعف النخيل او وصف دجاجة او ساعة او إبريق شاي(١١)، ولم تختلف طريقة البناء ، فقد احتذى الشعراء الشعر العربي القديم ، فكثرت كلمات : العرار والخزامى والصبا ونجد وغيرها من الكلمات التي ترد في الشعر الجاهلي (١٢) .

ولا يختلف الشعر في بلاد الشام في أواخر القرن الماضي اختلافاً كبيراً عن شعر الاقطار الاخرى باستثناءات لا تشكل قاعدة ، ومن أبرز الشعراء الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ — ١٨٧١) وفرنسيس المراش الحلبي (١٨٣٦ — ١٨٧٣) ورزق الله حسون الحلبي (١٨٢٥ — ١٨٨٠) وأحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ — ١٨٨٧) والشيخ يوسف الاسير (١٨١٥ — ١٨٨٩) والشيخ إبراهيم الاحدب (١٨٢٦ — ١٨٩١) والشيخ نجيب الحداد (١٨٦٧ — ١٨٩٩) وعبد الفتاح اللاذقي (١٨٤٠ — ١٩٠٣) .

وكان الشعر في القطر المصري متاخراً بعض التاخر عن الشعر في بلاد الشام لاشتغال المصريين بتحصيل العلوم أولا ، وقد قسم عمر الدسوقي(١٢) الشعر في عصر اسماعيل (١٨٣٠ — ١٨٩٥) الى اتجاهات هي :

١ — شعراء نظامون يقلدون شعراء عصور الانحدار ، ومنهم علي أبو النصر المنفلوطي (... — ١٨٨١) والشيخ علي الليثي (١٨٣٠ — ١٨٩٦) ، ولا يختلف شعرهما عن شعر عصور الانحدار في موضوعاته وأساليبه .

٢ — شعراء مشدودون الى التراث تاثروا بالقديم ونسجوا على مثاله ، ومنهم محمود صفوت الساعاتي (١٨٢٥ — ١٨٨١) وابراهيم مرزوق (١٨١٨ — ١٨٦٦) . .

٣ — شعراء حاولوا بعض التجديد ، ومنهم عبد الله فكري (١٨٣٤ — ١٨٨٩) وهم قلة حاول بعضهم ان يدخل قليلا من العصرية في شعره .

٤ — شعراء قلدوا فحول الشعر العباسي ، ومنهم البارودي (١٨٣٨ — ١٩٠٤) ، وهو من الذين ينقحون الشعر ، ولكنه كان مقلداً في اغراضه غير انه عبر في شعره السياسي عن تجاربه وتجارب وطنه ، وقد دعا غير مرة الى النهوض .

وهكذا ، على نقيض الفكر وتحصيل العلوم ، لم يشهد القرن الماضي نهضة شعرية في موضوعاته أو في أساليبه ، وخلاصة القول في شعر

القرن التاسع عشر ما قاله مارون عبود(١٤) : « أما الشعر فدارت مطالبه في أضيق الدوائر ، غزل خائر ظاهر التكلف ،ووصف بليد لا تتمثل فيه شيئاً ، وهجاء بارد ، ومديح لا تشتهي أن تسمعه ، فلا الديباجة تحببه اليك ولا البلاغة تستر عيوب المبالغة ، لاهمّ للكتاب والشعراء الا الصنعة واقتناص الالفاظ » .

النهضة الشعرية الأولى : بدأ الشعر العربي في معظم الأقطار العربية في بداية هذا القرن يتحرر شيئاً فشيئاً من موضوعات عصر الانحدار والموضوعات التقليدية ، ويتجه الى موضوعات شغلت بال رواد النهضة وتابعيهم ، واخذ الشعر ، بفضل دعوات الرواد وانتشار الطباعة والصحافة والجمعيات والتعليم يتجه الى قضايا الناس .

وتابع الشعراء رواد النهضة في طروحاتهم المختلفة ، وكانت معاني الشعر الجزئية صدى لآراء الرواد من جهة وللعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية من جهة أخرى ، ولذلك علينا أن نتوقف عند المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الأولى في بداية القرن العشرين في بعض الموضوعات الشعرية الجديدة التالية :

آ ـ موضوعات اجتماعية :

١ ـ قضايا افتتاح المدارس وضرورة التعليم .

٢ ـ قضايا المرأة .

ب ـ موضوعات اقتصادية .

جـ ـ موضوعات التحرر :

١ ـ الوزارات في عهد الانتداب .

٢ ـ الدعوة الى التحرر الوطني .

د ـ موضوعات قومية .

هـ ـ الشكل في النهضة الشعرية الاولى .

آ ــ **الموضوعات الاجتماعية :** بدات يقظة الشعب العربي بعد اتصاله بالغرب ، وتم ذلك بأشكال مختلفة ، كالارساليات الاجنبية وافتتاح المدارس التبشيرية(١٥) وأثرها المباشر في تنبيه العرب على أساليب الفرنجة واهتمامهم بالتعليم ، وكان للحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ــ ١٨٠١) دور في اطلاع المصريين على الهوة بين واقعهم المتخلف والواقع الفرنسي المتقدم ، فزرعت في نفوس اولي الأمر بذور الوعي والاستعداد للنهضة ، فارسلت بعد ذلك البعثات للتزود من علوم اوروبة ، وعاد الشبان منهم متسلحين برؤى جديدة ، وهم يتطلعون الى آفاق سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة ، ثم انتشرت الطباعة(١٦) والصحافة .

١ ــ **قضايا افتتاح المدارس وضرورة التعليم :** وجه رواد النهضة اهتمامهم الى وصف العلوم في اوروبة ؛ فقد اعجب الطهطاوي(١٧) بعلوم باريس ، فوصف علماءها ومجامعها ومدارسها ومكتباتها ؛ وذهب جمال الدين الافغاني(١٨) (١٨٣٨ ــ ١٨٩٧) بعده الى التفصيل في ضرورة التعليم ، وبخاصة الوطني منه ؛ فهو في رأيه الوسيلة الوحيدة للتحرر من الغرب ، وتابعه في ذلك تلميذه الشيخ الامام محمد عبده (١٨٤٩ ــ ١٩٠٥) الذي رأى ان انتشار التعليم يؤدي الى نشر الوعي وتحرير البلاد وكان يدرك أن اخراج الانكليز من مصر منصب في حال التخلف(١٩) .

وتابع الشعراء في الربع الاول من هذا القرن دعوة رواد النهضة في ضرورة التعليم والنهوض به والتغني بمنجزاته الحضارية ، واكثر الرصافي (١٨٧٥ ــ ١٩٤٥) من هذه الدعوة ، وكان افكار رواد النهضة قد تحولت الى نظم في اعماله الشعرية ، فاثنى على الاعمال التي يستهدف منها تشييد دور العلم والاجازة فيه(٢٠) ؛ وذهب الى ان العلم وسيلة الانسان العربي الوحيدة الى ان يعي ذاته وحقوقه وواجباته ، كما يؤدي الى نهضة البلاد فقال(٢١) .

كفى بالعلم في الظلمات نورا	**يبيّن في الحياة لنا الامورا**
تزيد به العقول هدى ورشدا	**وتستعلي النفوس به شعورا**
إذا ارتوت البلاد بفيض علم	**فعاجز اهلها يمسي قديرا**
ويقوى من يكون بها ضعيفا	**ويغنى من يعيش بها فقيرا**

وربط الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦) انشاء المدارس باغلاق السجون، فقد رأى ان بناء مدرسة يعني في الوقت ذاته اغلاق سجن(٢٢) ولكن لحافظ ابراهيم (١٨٧١ ـ ١٩٣٢) رأياً آخر في هذه القضية ، يستخلص من جملة آرائه الشرقية ، فالعلم وحده لا يؤدي الى النتيجة التى تتوخى من قيلمه ، ولا بد أن يكون صاحب العلم يمتلك الاخلاق الشرقية التي تحمي علمه ومجتمعه من الأثرة والفساد ،، ويستقصي البراهين والحجج من الواقع في القطر المصري في تلك الفترة التي توافر فيها كثير من العلماء وأصحاب الاختصاصات المختلفة يستخدمون علومهم لخدمة مصالحهم الشخصية ، ويقدم ادلة على هذا الفساد من علماء مصر وفقهائها وأطبائها ومهندسيها وادبائها في قصيدة القاها عام ١٩١٠ بمناسبة افتتاح مدرسة للبنات في بورسعيد ، قال(٢٣) فيها :

والعلمُ إن لم تكتنفه شمائل‍ ... تعليه كان مطية الإخفاقِ
لا تحسبَنَّ العلم ينفع وحده ... ما لم يتوج ربّه بخلاقِ
كم عالمٍ مدَّ العلوم حبائلاً ... لوقيعةٍ وقطيعة وفراقِ
وفقيهِ قومٍ ظل يرصدُ فقهه ... لمكيدةٍ او مستحلِّ طلاقِ
يمشي وقد نصبت عليه عِمامة ... كالبرج لكنْ فوق تلِّ نفاقِ
يدعونه عند الشقاق وما دروْا ... انْ الذي يدعون خدْنُ شقاقِ
وطبيبِ قومٍ قد احلَّ لطبهِ ... ما لا تحِلُّ شريعةُ الخلّاقِ
قتل الاجنّة في البطون وتارةً ... جمع الدوانق من دمٍ مهراقِ
اغلى واثمن من تجارب علمه ... يوم الفخار تجارب الحلاقِ
ومهندسٍ للنيل بات بكفه ... بالماء اطوع الاصفر البرّاقِ
لا شيءَ يلوي من هواه فحدُّه ... في السلب حدّ الخائن السرّاقِ
واديب قوم تستحقّ يمينه ... قطع الانامل او لظى الإحراقِ
يرد الحقائق وهي بيض نصّع ... قدسيةٌ علويّةُ الإشراقِ
فيردها سوداً على جنباتها ... في ظلمة التمويه الف نطاقِ

واذا كان رواد النهضة الحديثة قد اعجبوا بالحضارة الاوروبية الحديثة ، فوصفوا معالمها ومنجزاتها العلمية والحضارية(٢٤) فان الشعراء

العرب قد آمنوا بضرورة التعليم والإبتكار »، وتغنوا بمنجزاته المستوردة، فأكثر الرصافي ، مثلا ، من وصف المخترعات العلمية في عصره ، فوصف القطار والسيارة والساعة والأسلاك البرقية وغيرها(٢٥) .

٢ ــ **قضايا المرأة** : وتبدو في هذه القضايا المؤثرات الفكرية في النهضة الشعرية الأولى أوضح من غيرها ، فهي ذات علاقات بالعادات والتقاليد والدين وغير ذلك ، وقد أولى رواد النهضة في القرن التاسع عشر المرأة كثيراً من اهتماماتهم لما كانت عليه من تخلف شديد في جميع مناحي الحياة، وكانت عنواناً لجهل الأمة وتخلفها .

وتابع الشعراء رواد النهضة في تناولهم هذه القضايا درساً وتحليلا وتقديم حجج وبراهين وشواهد والخلوص الى نتائج متباينة ومواقف مختلفة ، فاقحم بذلك الشعر في مجالات النشر ، وانتصر فريق منهم لرواد النهضة المجددين ، ووقف فريق منهم الى جانب المحافظين .

وقد كان الطهطاوي من اوائل الرواد الذين تحدثوا عن قضايا المرأة ، فوازن بين وضعها المتقدم في الغرب ووضعها المتخلف في الشرق ، فهي هناك مقدرة تعامل كما يجب ان يعامل الانسان(٢٦) ، وسار قاسم امين (١٨٦٣ ــ ١٩٠٨) على نهج الامام محمد عبده ، فنفى ان يكون لأحكام الأسلام صلة بانحطاط المرأة ، واعاد انحطاطها الى التخلف الذي ورثناه من الأمم الاخرى والى الاستبداد الذي حل بالأمة وضعف المرأة الشرقية واستبداد الرجل بها(٢٧) .

وتركت هذه الأفكار صداها العميق في قصائد معروف الرصافي الذي تناولها شرحاً وتفصيلاً وخصّها في « النسائيات » في غير قصيدة ، فمن آرائه ، مثلا ، ان الإسلام لا يتحمل تبعة تأخر المرأة ، وهو يجزم فيرد على الذين يتقولون بأن الإسلام قد عزز مكانة الرجل على حساب المرأة ، ويقدم أدلة من حياة الرسول (ص) تناقض هذا الرأي ، فقد أمر بأن يعود المسلمون في أمور دينهم الى أم المؤمنين عائشة . قال الرصافي ذلك في قصيدته « التربية والأمهات(٢٨) .

وقالوا : شرعةَ الإسلام تقضي ... بتفضيل «الذين» على «اللواتي»
وقالوا : إن معنى العلم شيء ... تضيق به صدور الغانيات
وقالوا : الجاهلات أعفُّ نفساً ... عن الفحشاء من المتعلمات
لقد كذبوا على الإسلام كذباً ... تزول الشمّ منه مزلزلاتِ
أليس العلمُ في الإسلام فرضاً ... على أبنائه وعلى البناتِ
وكانت أمّنا في العلم بحراً ... تحلّ لسائليها المشكلاتِ
وعلّمها النبيُّ أجلَّ علمٍ ... فكانت من أجلّ العالماتِ
لنا قال : ارجعوا أبداً إليها ... بثلثي دينكم ذي البيّناتِ

وتأتي المشكلة الاولى التي أثرت في موضوعات النهضة الشعرية الاولى ، وهي ضرورة تعليم المرأة ، واختلف في الدرجة التي يجب على المرأة ان تتوقف عندها ، وقد ذهب الطهطاوي الى ضرورة تعليمها لتخليصها من العبودية والجهل ، فالتعليم ينير عقلها ويدنيها من الكمال ، ولا يغني جمالها عن أدبها لأنه عرض زائل[٢٩] ، ولكنه كان قد حدّد تعليمها بقوله[٣٠] : « وينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معاً ... فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك ، فان هذا مما يزيدهن أدبا وعقلا ، ويجعلهن بالمعارف أهلا ، ويصلحن به لمشاركة الرجال في الكلام والرأي ، فيعظمن في قلوبهم ، ويعظم مقامهن » ، ولكن بطرس البستاني[٣١] (١٨١٩ – ١٨٨٣) ذهب الى ضرورة تعليم المرأة وعدّد فوائده ، وذهب الى ان سبب تمدن المجتمع او تخلفه يعود الى تعلم المرأة او جهلها ، وتابع محمد عبده[٣٢] الطهطاوي في ان تعليم المرأة هو الوسيلة الناجعة للحد من جهلها ومعرفة ما لها وما عليها ، وهذا ما يحد من ظاهرة الطلاق ويكون مدعاة لتقديرها في عيون الرجال ، ولكن هذه الفكرة تراجعت فيما بعد بعض الشيء في كتاب قاسم أمين الأول ، فقد رأى ضرورة تعليم المرأة التعليم الابتدائي على الأقل لتمكينها من ادارة منزلها[٣٣] .

وقد أثرت هذه الفكرة في الشعر المعاصر وردّدها الرصافي في قصيدته « تربية الأمهات » إذ ذهب الى ان العلم فريضة من فرائض

الاسلام ، وذهب الزهاوي الى ان المرأة عنوان الحضارة (٢٤) ، وتعليمها لا الحجاب يقيها من الانحراف :

لا يقي عفـة الفتـاة حجـاب بـل يقيها تثقيفها والعلـوم (٢٥)

ويعدّ كتاب « المرأة المسلمة » لمحمد فريد وجدي (١٨٧٨ — ١٩٥٤) من أهم ردود المحافظين على افكار قاسم امين وأكثرها موضوعية وهدوءا ، فقد دفع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان محللاً قضايا المرأة الشرقية ، منطلقا من بيئتها وعاداتها وتقاليدها ، وأثر ذلك في الشعر المحافظ ، وخلاصة آرائه ان تعليم المرأة ضروري ولكنه مختلف في الدرجة والاهداف عن تعليم الرجل ؛ لان المرأة الشرقية غير المرأة الغربية ، وذهب الى ان طرق تعليم المرأة في اوروبة وامريكا غير صالحة للنساء عندنا ، وعنده أن وظيفة المرأة محصورة في حفظ النوع البشري من حمل ووضع وارضاع وتربية ، واهم ادوارها تربية النشء ، وخلاصة رايه ، في هذه القضية ، انه « لا ينقص المرأة المسلمة لكي تبلغ اكمل نقطة يمكن أن يناله جنسها الا تعلم مبادىء العلوم الضرورية ليس إلا » (٢٦).

ونجد صدى افكار وجدي في الشعر العربي بشكل عام والشعر في القطر المصري بشكل خاص ، فقد دعا احمد محرّم (١٨٧٧ — ١٩٤٥) الى تعليم البنات ، واعاد افعال الخير والشر في المجتمع الى تربية الاسرة التي تشرف عليها الامّ ، وهذا يعني انه حدّد وظيفتها مع شوقي وحافظ بالاشراف على منزلها (٢٧) .

وقد اختلف المجددون والمحافظون في عمل المرأة ، فقد ذهب الطهطاوي الى ضرورة عملها ؛ « فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويقرّبها من الفضيلة ، واذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء » (٢٨) ، وهذا يعني ان الطهطاوي قد ادرك حرية المرأة الاقتصادية وضرورة ان تكون قادرة على حماية نفسها امام نكبات الدهر ، فعملها وسيلة لحفظ اخلاقها ؛ في حين انها اذا فقدت معيلها قد تتعرض الى التضحية بالشرف ، وهذا ما نجده واضحا في مغزى القصة الشعرية

« الريال المزيف »(٣٩) التي نظمها الأخطل الصغير (١٨٨٥ ـ ١٩٦٨) عام ١٩١٦ ، روى فيهـا حكاية زوج جندي ذهب زوجها الى الحرب ، وسلمت صحة ابنتها من قلة الغذاء ، فأكرهت على التضحية بشرفها مقابل ريال زائف لتدفع عن ابنتها غوائل الجوع والمرض والموت ؛ وكانت النتيجة ان سيقت المرأة الى السجن وشردت فتاتها وبقي المجرم طليقا ليكرر مع الاخريات ما صنعه مع هذه المرأة ».

ويوقف وجدي على رأس القائلين بأن عمل المرأة في عمل الرجال قتل لمواهبها ومدعاة الى هبوطها ومفسدة لتركيبها ومجلبة للخلل في امتها(٤٠)، وقد دعا حافظ ابراهيم الى ان تعمل المرأة في منزلها ، فشأنها في بيتها لا يقل في رأيه ، عن شأن الفارس في الحرب :

في دورهن شـؤونهن كثيـرة   كشؤون رب السيف والمزراق(٤١)

واذا اتينا الى قضية زواج المرأة فانه يطالعنا رأي الامام محمد عبده في ضرورة تعارف الخطيبين قبل الزواج(٤٢) ، وقد ردد الرصافي هذه الفكرة في قوله(٤٣) :

واذا الزواج جرى بغيـر تعارف   وتحابب فالخيـر ان نترهبـا

وناقش الامام محمد عبده نوعا من الطلاق الذي يكون نتيجة لجهل الرجل وما يترتب عليه من مخاطر ، وعنده ان الطلاق ليس لفظا مزاجيا يتلفظ به الانسان عن نية او عن غير نية سابقة ، وذهب الى ان اللفظ وحده ينبغي الا يلتفت اليه في الاعمال الشرعية الا من جهة كونه دليلا على النية ، ثم قال (٤٤) : « نحن في زمان ألف رجال فيه الهذر بالفاظ الطلاق ، فجعلوا عصم نسائهم كأنها لعب في ايديهم يتصرفون فيها كيف يشاؤون ولا يرعون للشرع حرمة ولا للعشرة حقا ، فنرى الرجل منهم يناقش آخر فيقول له : إن لم تفعل كذا فزوجتي طالق ، فيخالفه فيقال وقع الطلاق وانفصمت العصمة بين الحالف وزوجته وهي لا تعلم بشيء

ما ولا تبغض زوجها ، لا تود فراقه ، بل ربما كان الفراق ضربة قاضية عليها ، وكذلك الرجل ربما كان يحب زوجته ويألم لفراقها ، فاذا افترق منها بتلك الكلمة التي صدرت منه لا يقصد الانفصال من زوجته ، وانما يقصد إلزام شخص آخر بالعمل الذي كان يريده كان الطلاق على غير نية منه » .

ونظم الرصافي هذه القضية في قصيدته « المطلقة »(٤٥) ، فقال فيها:

فقاضت زوجها الخلطاء يوماً ... بامر للخلاف بــه نشـوب
فاقسم بالطلاق لهم يميناً ... وتلك اليمين خطـا وحـوب
وطلقهـا علـى جهـل ثلاثـاً ... كذلك يجهل الرجل الغضوب...
فظلت وهـي باكيــة تنــادي ... بصوت منـه ترتجف القلـوب

ولم تشهد قضية من قضايا المرأة مثل ما شهدت قضية الحجاب والسفور ؛ فقد كانت الشغل الشاغل لمفكري عصر النهضة وشعراء النهضة الشعرية الاولى ، وقد تباعدت المسافات بين الدعوة الى تمزيق الحجاب والدعوة الى تقديسه ، وقدم المجددون حججهم من النصوص الدينية تثبت أن الإسلام بريء من كثير من العادات التي طرأت عليه فيما بعد من عادات الشعوب التي دخلت فيه ؛ فمحمد عبده ، مثلا ، لم يجد نصاً في الشريعة يلزم الحجاب على ما هو عليه في أيامه(٤٦) ، وتناول الزهاوي هذه الفكرة ، فقال(٤٧) :

وعدّوا من الأسباب وهي عديدة ... لديهم حجاب المسلمات واعظموا
وليس من الدين الحجاب لو أننا ... رجعنا إلى احكامـه نتفهّـم
فإن كان نـص قائـل بوجوبـه ... ولا نصّ فيـه حسبما انا اعلـم

وقال الرصافي في الفكرة نفسها في قصيدته « نساؤنا »(٤٨) :

واكبر ما اشكو من القوم انهم ... يعدّون تشديد الحجاب من الشرع
أفي الشرع إعدام الحمامة ريشها ... وإسكانها فوق الغصون عن السجع؟
وقد اطلق الخلاّق منها جناحها ... وعلّمها كيف الوقوع على الزرع

وجاهر الرصافي في قصيدته « الى الحجابيين »(٤٩) بانه من جماعة السفور وان الحجاب ليس من الشرع :

نحن السفوريين اعلم بالذي شرع النبي محمد من دين
ايكون ما شرع النبي محمد شيئاً يخالف شرعة التمدين ؟

وتناول الزهاوي(٥٠) فكرة محمد عبده في ان الحجاب من عادات الشعوب التي دخلت في الاسلام وليس منه :

إنّ هذا الحجاب في كلّ ارض ضرر للفتيان والفتيات . . .
لم يكن وضعه من الدين شيئاً إنما قد اتى من العاداتِ

ولكثرة الردود التي واجهها قاسم امين على كتابه الاول كانت دعوته اشد لهجة واعنف اسلوبا في كتابه الثاني « المراة الجديدة » ، فدعا الى تمزيق الحجاب ، وقال(٥١) في ذلك : « فاول عمل يعد خطوة في سبيل حرية المراة هو تمزيق الحجاب ومحو آثاره » ، وهذا ما ردده الزهاوي في قصيدته « اسفري » و « الحجاب والسفور » التي قال(٥٢) فيها :

مزّقي يابنة العراق الحجابا واسفري فالحياة تبغي انقلابا
مزّقيه واحرقيه بلا ريث فقد كان حارساً كذّابا
مزّقيه وبعد ذلك ايضاً مزّقيه حتى يكون هبابا
انزعيه بقوّة وطئيه واجعلي في فم الحنيق ترابا

وكان وجدي في الطرف المقابل على رأس قائمة المحافظين على الحجاب ، وخلاصة رأيه أن الحجاب هو الضامن لاستقلال المرأة والكافل الفرد لحريتها وسيطرة الرجل عليها ، وهو ضروري لصلاحها وصلاح النوع الانساني كله(٥٣) ، وترددت فكرته هذه في شعر المحافظين في مصر والعراق وسورية ، وبخاصة في شعر أحمد محرم الذي وقف موقفاً صلبا من دعوة قاسم أمين ، وعد الحجاب من أصول الأخلاق واتهم قاسماً صراحة بانه يستهدف من دعوته تمزيق الاخلاق وتهديم مقدسات المجتمع وعلاقاته المتينة ، وبخاصة اذا خرجت المراة الى العمل :

اغرّكِ يا اسماءُ ما ظنّ قاسم　　　اقيمي وراء الخدر فالمرء واهم ...
سلام على الاخلاق في الشرق كله　　　إذا ما استبيحت في الخدور الكرائم
اقاسمُ إلا تقذف بجيشك تبتغي　　　بقومك والاسلام ما الله عالم ...
اسائل نفسي إذا دلفت تريدها　　　اانت من البانين ام انت هادم
هممنا بربات الحجال نريدها　　　اقاطيع ترعى العيش وهي سوائم
وإنّ امرا يلقي بليلٍ نعاجه　　　إلى حيث تستنّ الذئاب لظالم(٥٤)

وتابعه في هذا الموقف الشاعر العراقي عبد الحسين الازري (١٨٨١ — ١٩٥٤) في قصيدته « الكتاب والحجاب »(٥٥) ، وشوقي وحافظ على استحياء في بعض قصائدهما(٥٦) .

وتظل قضية اخيرة من قضايا المرأة رددها المجددون ، وكانت ذات صدى في الشعر ، وهي ان النهوض بالمجتمع دون النهوض بالمرأة زائف ، فهي نصف المجتمع ، واول من اطلق هذه الفكرة بطرس البستاني الذي قال(٥٧) : « واما الذين يتركون النساء وراءهم ويأخذون في تعليم الصبيان او الشبان ، فهم كمن يضع رجلاً على الارض واخرى في السحاب » ، ثم ردد الفكرة ذاتها جمال الدين الافغاني الذي ذهب الى ان المجتمع لا ينهض الا على دعامتين ، الرجل والمرأة(٥٨) ، وتناول الفكرة قاسم امين في « المرأة الجديدة »(٥٩) ، ثم نجد صداها في الشعر فكرة وصورة في غير قصيدة ، فقد قال الزهاوي(٦٠) :

ليس يرقى الانسان إلاّ إذا نالت رقيّاً إناثه والذكور
مثلما كلّ طائر بجناح　　　واحد في سمائه لا يطير

وقال الرصافي في قصيدته « حرية الزواج عندنا »(٦١) :

فالشرق ليس بناهض إلاّ إذا　　　ادنى النساء من الرجال وقرّبا
فإذا ادّعيت تقدّما لرجاله　　　جاء التاخّر في النساء مكذّبا
من اين ينهض قائماً مَنْ نصفُه　　　يشكو السقام بفالجٍ متوصّبا ؟
كيف البقاءُ له بغير تناسبٍ　　　والدهر خصّص بالبقاء الانسبا ؟

ب ـ موضوعات اقتصادية : يبدو ان اهتمام رواد اليقظة بالعلاقات الاقتصادية كان أقل من اهتماماتهم بالعلاقات الاجتماعية والسياسية والقومية ؛ فكأنهم رأوا ان اصلاح المجتمع يفضي فيما بعد الى اصلاح الاقتصاد ، ولا نعدم ان نجد ، مع ذلك ، اشارات الى العلاقات الاقتصادية التي كانت تسود المجتمع قبيل الغزوة الفرنسية ، فقد وصف عبد الرحمن الجبرتي(٦٢) (١٧٥٤ ـ ١٨٢٥) صورة الحياة في مصر وما كانت عليه من التخلف وسيادة الخرافات والفوضى والغلاء والظلم والسخرة ، كما وصف نهب اولياء الامور القرى المصرية وما كان يصحب النهب من حرق المنازل وتدمير المؤسسات الاقتصادية ، هذا بالاضافة الى الجهل باستخدام الزراعة التي كانت المورد الرئيسي للبلاد .

ولا يعني التخلف التاخر وانما يعني الجمود والانحطاط ؛ فقد كانت امتنا في يوم ما ذات حضارة وصناعة وعطاء ، ويمكننا ان نجد ذلك الجمود في مظاهر عدة ، اولها الافراط في الكسل والترف ، ولذلك دعا عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ ـ ١٩٠٢) قومه الى النهضة والعمل والقوة ، فقال(٦٣) : «يا قوم ألهمكم الله الرشد . حتى تستقيم قاماتكم وترتفع من الارض الى السماء انظاركم وتميل الى التعالي نفوسكم ، فيستقل كل انسان منكم بذاته يملك ارادته واختياره ويثق بربه ونفسه لا يتكل على احد من خلق الله اتكال الغاصب على مال الغافل او الكل على سعي العامل ، بل يعتمد على المبادلة والتعاوض وحينئذ يظهر بينكم حكم التضامن والتقاضي فتصيرون بنعمة الله اخوانا» .

وقد وجدت هذه الافكار صداها في نفوس الشعراء ، فمجدوا العمل والعطاء ، وميزوا الانسان الذي يعمل ويعطي من الانسان الذي يملك ؛ فرفع الرصافي(٦٤) مكانة فئة العمال ، ودعاهم الى مواصلة العطاء :

وإذا قلتُ : انكم انتم الناس جميعاً فلا اكون مغالِ
فاعملوا دائبين غير كسالى وارقبوا ما به ستأتي الليالي
ثمّ قولوا معي مقالا رفيع الصوت فلتحيَ زمرةُ العمّالِ

ومن مظاهره أنّ النساء ، وهنّ نصف المجتمع ، لا يعملن ، وهذا يعني انّ الرواد قد ادركوا اهمية عمل المرأة وضرورته في بعض الاعمال البسيطة اولاً لينصرف الرجال الى اعمال اخرى ، ثمّ تتقدم المرأة شيئاً فشيئاً فتعمل كما تعمل مثيلاتها في المجتمعات المتقدمة .

ومن مظاهره ضعف القطاع الزراعي وتخلفه بسبب ضعف الوسائل التقنية وقلة خبرة العاملين فيه ، وقد ادرك ذلك الطهطاوي (٦٥) الذي رأى انّ مصر بلد غنيّ بالزراعة إذا اهتمت الدولة بالتربة وإصلاح المزارع وزراعة القطن والعنب ، بالإضافة الى إقامة الترع والخلجان المعدّة للريّ ، والطرق والجسور والقناطر في السهول والجبال لتوصيل المياه ، وتحدث عن ضرورة العدل في تقسيم محصول الارض بين مالكها وزارعيها ؛ فللزارع دوره في تحسين الإنتاج وزيادته .

ويمكننا ان نعدّ مثل هذه الافكار دعائم في تثبيت الفلاح بارضه وتعلقه بها وتقدير حقه وتقديس عطاءاته ودوره في المجتمع ، وليس بعيداً عن ذلك ما قاله شعراؤنا في تمجيد الفلاح وعلاقته بالارض ، ومن ذلك ما قاله نديم محمد (٦٦) (١٩٠٧ — .....) :

ارايت كيف يضمّها ، وترقّ كالامّ الحنون
عجلانَ ، يسبح كالشراع ، من الشمال الى اليمين
والقبّرات على الجراح الخضر ، تسرح بالمئين
ويعود ازهى من جناح النسر مرفوع الجبين ...
فلاّحنا الإنسان ، اغلى في العيون ، من العيون
لا اجرُه منّ ، ولا شكوى ، من الرجل الامين

وتنبه الرواد على المشكلات الاقتصادية منذ فترة متقدمة ، فادرك بعضهم انّ النهب الاقتصادي هو الذي دفع جيوش الغرب الى اقتسام بلادنا لتوفير المواد الاولية ، ولتكون بلادنا سوقاً لتصريف السلع المصنوعة ،

ولذلك ادرك الكواكبي ان المستعمر ليس إلاّ تاجراً او سارقاً ، فقال (٦٧) في ذلك : « الغربي مهما مكث في الشرق لا يخرج عن انه تاجر مستمتع ، فيأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده » ، ولذلك دعا بعض الشعراء الى قيام الصناعات الوطنية ، فعالج بعضهم التبعية الاقتصادية واعادها الى احتقار شباننا العمل في الصناعة وتفضيلهم الوظائف في الدولة عليها(٦٨) ؛ ولا نعدم ان نجد في شعرنا حلولاً للخروج من هذه التبعية ؛ فقام بعض الشعراء يشيد بانشاء المصارف الوطنية ، ويدعو الى الاستغناء عن رؤوس الاموال الاجنبية ، ويعدّ ذلك اساساً في البناء الاقتصادي السليم ، لانها ستسهم في تمويل المشاريع الوطنية التي رفضت المصارف الاجنبية تمويلها في بلادنا (٦٩) .

ودعا بعض الشعراء الى الاستقلال الاقتصادي وبيّن ضرورته في نهضة البلاد ؛ فقد دعا مطران (٧٠) الى مقاطعة المصنوعات الاجنبية وان يقبل المواطن على ان يلبس مما تصنعه بلاده ويشجع الصّناعة الوطنية الفتيـة لتستطيع الوقوف امام الصناعات الغربية ، فيستطيع الوطن التخلّص من التبعية الاقتصادية ، ولا ينسى التنديد بمن يروّجون الصناعـات الغربيّة على حساب صناعاتنا ، فقال :

اخاكَ فناصرْ ما استطعتَ بقوّةٍ ... وثوبكَ من منسوجِ اهلكَ فالبسِ
ونافس بماهم مُتقِنُوه ليصبحوا ... وهـم كلَّ يـومٍ معقبوه بانفسِ
دُعِيتَ فانْ لبيتَ فالعزُّ تكتسي ... بحقٍّ ، وإن خالفتَ فالهونَ تكتسي
وإن قيل : حَسَنٌ في جليبٍ منوعٍ ... فقل: كلّ حسن في الاصيل المجنسِ
ولا تستمع فيما يعود على الحمى ... بضُرٍّ ، دعاوى اخرقٍ متنَطّسِ
فما تبتلى الأقوامُ مـن سفهائها ... بانكدَ من هذي الدّعاوى وانجسِ
وهـل من فـلاحٍ للبلاد واهلهـا ... إذا الشان فيها ساسهُ الفُ ريسٍ؟
متى ترَ شعباً خرجهُ فوقَ دخلهِ ... فذلك شعبٌ بات في حكمِ مفلسِ

وبيّن معروف الرصافي (٧١) مساوىء التبعية الاقتصادية وما يترتب عليها من نهب الوطن والافراد :

أو َ ما ترى أهلَ البلادِ تقيّدوا للغربِ من حاجاتهم بقيود
الغربُ يكسوهم ملابسَ هم بها يعرَونَ من مالٍ لهم ونقودِ
وتراه يسلخهُم بمصنوعاته سلخَ الشياه فهم بغير جلودِ

وتوصل الرصافي(٧٢) في القصيدة ذاتها الى نظرة متقدّمة ، وهي ان الاستقلال السياسي لا ينفصل عن الاستقلال الاقتصادي ، بل يقدّم الاخير لانه يفضي الى الحرية الحقيقية :

ج ـ موضوعات التحرر :

وجد الرواد ان التخلف نتيجة من نتائج الاستبداد وان الحرية تفضي الى التقدم فوصف الطهطاوي(٧٣) الصحف وتتبعها على دورها في صون الحريات العامة التي يتمتع بها الفرنسيون ويستشهدون في سبيلها ، وكأنه يشير من خلال ذلك الى الحريات الموؤودة في بلادنا ويدعونا الى المطالبة بوجودها والاستشهاد في سبيلها .

ويمكننا ان نتلمّس المؤثرات الفكرية في موضوعات التحرّر في عدّة جوانب ، ولكننا سنقتصر في حديثنا على موضوعين :

١ ـ الوزارات في عهد الانتداب :

يختلف مفهوم الحرية ونسبتها بين بيئة واخرى وبين شعب وآخر وبين حال وحال ؛ فالغرب يمتلك إرادته ، وقد دفع ثمنها ؛ اما إرادتنا فكانت رهناً بأيدي الآخر ، وكان المستعمر يقيم حكومات ينتقي افرادها من عملائه أو من أصحاب النفوس الضعيفة ؛ وكان الشعراء في العراق ومصر يسخرون بأسىً ومرارة من هذه الحكومات التي لا حول لها ولا قوّة ، وقد كان للرصافي في هذه القضية قصب السبق في قصائده « غادة الانتداب » و « حكومة الانتداب » و « الوزارة عندنا » و « الوزارة المذنبة » قال (٧٤) في القصيدة الاخيرة :

أهل بغداد أفيقوا من كرى هذي الفراره
إنّ ديك الدهر قد باض ببغداد وزاره

فكانَ الحكم والعدل بها قطّ وفاره
كم وزير هو كالوزر علم ظهر الوزارة
ووزير ملحق كالذيل في عجز الحماره
ادركوا الحقّ فقد شنّت على الحقّ الإغاره
لا تسل عنه وزير القوم واسال مستشاره
فوزير القوم لا يعمل من غير إشاره
وهو لا يملك امرا غير كرسيّ الوزاره
ياخذ الراتب إما بلغ الشهر سراره
ثمّ لا يعرف من بعد خراب ام عماره

ويبدو ان لامثال هذه القصائد دورين ، دوراً في مجال السياسة، فهي تكاد تكون ، بسخريتها المرّة وبموضوعها الواقعي وباوزانها القصيرة السريعة وبرشاقة التعبير ، اغنيا تردّدها المثقفون والعامة ، وهي قصائد ذات نكهة خاصة بها ، ودوراً فنيا نجده في القصائد السياسية الرشيقة او في قصائد الهجاء السياسي المعتمدة في بنائها على الصور السريالية والواقعية في السبعينات والثمانينات .

٢ ــ الدعوة الى التحرر الوطني :

وقد تحدّث الرواد عن الاستبداد ودوره في الانحطاط والجمود ، فربط الكواكبي بين الاستبداد والجمود قائلا(٧٥) : « واما الاستبداد فانه يقلب السير من الترقي الى الانحطاط . من التقدم الى التاخر . من النماء الى الفناء » .

ولقيت مثل هذه الافكار صداها في الشعر ، ومن ذلك ما نجده في القصائد التي نظمت في العهد العثماني ، وهي تصوّر دور الاستبداد في إضعاف النفوس والتفرقة بين ابناء الوطن الواحد وإثارة الاحقاد ؛ فقال ، مثلاً ، أبو ماضي (٧٦) :

رجال الترك ما نبغي انتقاصاً   لعمركم ولا نبغي انتقاما
ولكنا نطالبكم بحقٍّ   ونكره من يريدُ لنا اهتضاما
حملنا نيرَ ظلمكمُ قروناً   فابلاها وابلانا ودامـا
رعيتم ارضنا فتركتموها   اذا وقع الجراد رعى الرغاما
فبات الذئب يشكوكم عواءً   وبات الظبيُ يشكوكم بغاما
جريتم (بالهلال) الى محاقٍ   ولولا جهلكم بلغ التماما ...
اثرتم بيننا الاحقاد حتى   ليقتلَ بعضنا بعضاً اخصاما

وقام الشعراء يدعون أمتهم الى النهوض والتحرر الوطني[٧٧] .

د ـ **الموضوعات القومية** : ولا نعدم ان نجد اشارات هنا او هناك الى المفهوم القومي للامة العربية عند الرواد ، فمحمد عبده ، مثلا ، يدرك ان ثورة احمد عرابي باشا (١٨٤١ ـ ١٩١١) عربية مصرية ، ولا علاقة تربطها بالاتراك ، فالمصريون قد نهضوا وهم لا يقاومون المحتلين الانكليز من اجل اعادة العثمانيين ، فكل مصري سواء اكان عالما ام فلاحا ام صانعا ام تاجراً أم جندياً ام موظفا ام سياساً يكره الاتراك ويمقت ذكراهم ، ولا يستطيع مصري ان يفكر في نزول الاتراك بلادنا دون ان يشعر بعاطفة قوية تدفعه الى مقاومة المعتدين على ارضه[٧٨] ، وكان الكواكبي[٧٩] يدرك ، حين كان يوازن بين ماضي الاجداد وحاضرنا ، انه يقصد ماضي الحضارة العربية .

واثرت الافكار القومية في شعر النهضة الاولى ، واخذ مفهوم القومية يتوضح شيئا فشيئا ليتخلص من مفهومات اختلطت به كالمفهوم الشرقي والمفهوم الاسلامي في الخلافة العثمانية ومفهومات القوميات الاقليمية ، وذلك من خلال موازنة ماضي العرب المجيد المتحد وحاضرهم البائس المجزأ الضعيف ، والافتخار باصالة الامة وبقدرتها على استعادة تلك الامجاد[٨٠] ، وكان الم الشعراء عميقا اذ دخل الاستعمار الغربي وجزأ البلاد الى دويلات ، فهبوا يدعون الى اعادة وحدة العرب لان فيها قوتهم وعزهم ، ومن ذلك قول احدهم :

فيم التقاطع والارحام واشجة   والدار جامعة والملتقى امم ..
وهل ترى امة في امرها انقسمت   الا واصبح عقبى امرها الندم ..
بلادنا ويد التقسيم تعلقها   كانها رقعة ينتابها جلم
اكل حاضرة دار لمملكة   ابعاد مابينهن الفتر والبصم(٨١)

هـ ـ الشكل الفني في النهضة الشعرية الاولى : ليس للشكل الفني في الشعر صورة واحدة في هذه الفترة الطويلة ، ويمكننا أن نجد صوره مختلفة بين الشعراء المحافظين الذين اتخذوا أساليب الشعر القديم نموذجات ينسجون على منوالها ، ولكنهم ترخصوا في بعض المعاني العصرية ، وقاوموا الجديد واتهموا اصحابه بالعجز ، قال أحمد محرم(٨٢) :

جلبوا للقريض ثوبا من الغرب ولم يجلبوا سوى الاكفان
ثم قالوا : مجددون فاهلا بصناديد اخريات الزمان
لا تثوروا على تراث امرىء القيس وصونوا ديباجة الذبياني
واحفظوا اللفظ والاساليب والذوق وهاتوا ماشئتم من معاني

ولا يرى معظم هؤلاء المحافظين في دعوة المجددين الا العجز والوهن ، فقاموا ينادون بالتغيير بعد أن استعصت عليهم اللغة وما سلمتهم القوافي ناصيتها ، فكان على الشاعر خليل مردم(٨٣) ان ينبذ هذه الدعوة :

واعمى القد ضل القوافي منيرة   ولم ير الا كل قافية عورا ...
واقعده عجز فاصبح ساخطا   كان له عند الاولى سبقوا ثارا
فخطا من قد صوب الفن صنعه   كارمد ذم الشمس وانتقص البدرا
يصيح ويدعو (للجديد) وحزبه   وليس بدار منه قلا ولا كثرا
النبذ الحني اكي اديـن بلحنه ؟   اذا انا ارضى بعد ايماني الكفرا

ويبدو من خلال النظر في قصائد هذه الفئة أن شعراءها يمتلكون ناصية اللغة ، وتأتيهم القوافي طائعة ؛ ولكن صورهم ظلت تقليدية وأوزانهم طويلة ، وظلوا يسردون المعاني سردا مباشرا .

اما المجددون فقد ابدعوا صورا غير مالوفة وطوروا لغة الشعر فاقتربت من لغة الناس ، وبخاصة عند الرصافي والزهاوي وامثالهما ، وظلت اوزانهم خفيفة رشيقة ينساب فيها النغم بطلاقة وعفوية ، ويمكننا ان نعدد بعض التجديدات التي طرأت على بنية القصيدة في النهضة الشعرية الاولى وبعض سماتها التي ظلت عالقة بها ، ومنها :

ــ ان مقولة « الشعر اكذبه اصدقه » بدأت تتراجع لحساب الصدق الفني بفضل المؤثرات الفكرية ، وبخاصة ان الشعراء قد التزموا الدقة والمحاكاة في معظم معاركهم الشعرية .

ــ وان الشعر لم يبق بفضل التمهيدات الفكرية قيمة لغوية ومهارة لسانية وصنعة بيانية ، وانما غدا بالاضافة الى ذلك موقفا فكريا ، وذلك لان الرواد قد هزّوا قيم المجتمع البالية هزاً عنيفاً .

ــ وان الهوة التي كانت تفصل بين الفني الشعر والنثر وموضوعاتهما قد ضاقت باستخدام المفكرين والشعراء معا استخداما يكاد يكون واحدا.

ــ وان الشعر ظل في هذه الفترة نثريا خطابيا ، فالخطابة هي الاساس الذي تنطلق منه هذه القصائد ، وبخاصة انها تستمد خطابيتها من الموضوع الذي تتناوله ، وتستمد نثريتها من الافكار التي تناقشها وتحللها وتدافع عنها او تدحضها .

ــ وان الايحاء لم يتوافر في هذه القصائد بسبب ارتباطها بالمعاني النثرية .

ــ وان القصيدة لم تبق اشتاتا تؤخذ من مناسبات مختلفة لا تربط بينها وحدة معينة او غاية مشتركة ، وانما غدت موضوعا واحدا .

ويمكننا ان نتوصل الى النتائج العامة التالية :

ــ ان النهضة الشعرية قد تأخرت عن النهضة التحصيلية مدة لا تقل كثيراً عن نصف قرن .

ــ وان الدعوات الفكرية كانت موجهة الى العامة في قضاياهم ،،فخلت من الزخارف وانواع البديع وأساليب عصور الانحدار ، وانتقال هذه الافكار الى بنية القصيدة حررتها من تلك القيود ، ونظرة في شعر المجددين تبين الفروق بين قصائدهم ذات الموضوعات الجديدة وبين قصائدهم ذات الموضوعات التقليدية .

ــ وان الدعوات الفكرية استندت الى الحجج والبراهين والاستقصاء وقد انتقلت الى بنية القصيدة ، فغدت قالباً تساق فيه القضايا ، وكأنها النثر ، فتميزت الموضوعات الجديدة بالنثرية والتقرير والخطابة .

ــ وان اختلاف مواقف المفكرين والشعراء جعلهم فئات ، فكان بعضهم اصلاحياً اتسمت دعوته بالوعظ والارشاد وباصلاح حال الدولة ، وكان بعضهم جريئاً ، فتعرض للاتهامات المختلفة (قاسم امين ــ الزهاوي ــ الرصافي) ، واتسمت مواقف بعضهم الآخر بالهدوء وبالاعتدال ، فقبلت من الطرفين .

وهكذا اسهمت القصائد ذات الموضوعات الجديدة في الاتجاه بالشعر من الانفعال الى الفعل ، وحوّلت الشاعر من مهرّج الى رائ ومن تابع الى طليعي ، كما أسهمت في الاتجاه بالشعر نحو التمرد والرفض والكشف عن المساوىء وفي الاتجاه نحو التجربة والرؤية والالتزام والصدق النفسي ، ولكن شعراءنا لم يكوّنوا ايديولوجية قائمة بذاتها متقدمة على زمانها ، وانما ظلوا مرتبطين بالعلاقات السائدة في مجتمعهم ، وكان ذلك ضرورياً لينهض الشعر مرة اخرى هنا او هناك في الوطن او في المهجر .

←

الهوامش :

١ – مادة (نهض) – لسان العرب .

٢ – حسين ، طه – مستقبل الثقافة في مصر – مصر (مطبعة المعارف ومكتبتها – ١٩٣٨ – ص ٤٥) .

٣ – المرجع السابق – ص ٥٩ .

٤ – المرجع السابق – ص ٦٤ .

٥ – مادة (يقظ) – لسان العرب .

٦ – مادة (نبي) – لسان العرب .

٧ – الرافعي ، عبد الرحمن – عصر اسماعيل – مصر (مطبعة النهضة) – ط١ – ١٩٣٢ – ١٥/١ .

٨ – المرجع السابق – ١/٤٤ – ٤٥ .

٩ – الآداب العربية في القرن التاسع عشر – الجزء الثاني – بيروت (المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين) – ط٢ – ١٩٣٦ – ص ١٠٥ .

١٠ – انظر : الشعر العراقي : اهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر – القاهرة (الدار القومية للطباعة والنشر) – ١٩٦٥ – ص ١٩٢ .

١١ – المرجع السابق – ص ١٩٤ .

١٢ – المرجع السابق – ص ١٩٥ .

١٣ – انظر : في الادب العربي الحديث – الجزء الاول – مصر (دار الفكر العربي) – ط٦ – ١٩٦٤ – ص ١٢٢ – ١٢٤ .

١٤ – ادب العرب – بيروت (دار الثقافة) – ١٩٦٠ – ص ٤٢١ .

١٥ – للتوسع انظر : نصولي ، أنيس زكريا – أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر – بيروت (مطبعة طبارة) – ١٩٢٦ – ص ٣٤ – ٥٠ ، وكرد علي ، محمد – خطط الشام – (ج ٦) – دمشق (مطبعة المفيد) – ١٩٢٨ – ص ٢٤١ – ٢٤٥ .

١٦ – للتوسع في دور المطبعة وانتشارها في الوطن العربي انظر : نصولي – اسباب النهضة – ص ٦٣ – ٨١ وخطط الشام ٩٤/٤ – ٩٨ ، وصابات ، د. خليل – تاريخ الطباعة في الشرق العربي – دار المعارف بمصر – ١٩٥٨ .

١٧ – للتوسع انظر : تخليص الإبريز في تلخيص باريز – اخرجه محمد مهدي علام وزميلاه – القاهرة (مطبوعات وزارة الثقافة) – ١٩٥٨ – ص ٢٠٦ – ٢٢١ .

←

١٨ – للتوسع انظر : الاعمال الكاملة – الجزء الثاني – تحقيق د. محمد عمارة – بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) – ط١ – ١٩٨١ – ص ٣٢٤ .
١٩ – للتوسع انظر : الاعمال الكاملة – الجزء الاول – تحقيق د. محمد عمارة – بيروت (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) – ط١ – ١٩٧٢ – ص ٢٩٩ .
٢٠ – انظر : الرصافي ، معروف – ديوانه (مجلدان) – بيروت (دار العودة) – ١٩٧٢ – ٢١٤/١ و٢٤٨ و٢٦٢ – ٢٦٧ ومطران ، خليل – ديوان الخليل (اربعة مجلدات) – مصر (دار الهلال) – ١٩٤٩ – ٢٥٨/٣ و٣٠٢/٣ و٢٧/٢ – ٢٨ .
٢١ – ديوانه – ١٤٧/١ – ١٤٩ .
٢٢ – انظر : اللباب – بغداد (مطبعة الفرات) – ١٩٢٨ – ص ١٤٦ .
٢٣ – ديوانه (جزءان) – ضبطه وصححه احمد امين وزميلاه – القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٣٧ – ٢٨٠/١ – ٢٨١ .
٢٤ – انظر في ذلك مثلا : الطهطاوي – تخليص الابريز – ص ١٦٥ – ١٧١ ، والشدياق ، احمد فارس – الواسطة الى معرفة مالطة (مع كشف المخبا عن فنون اوربا) – مطبعة الدولة التونسية – ١٢٨٣ هـ – ص ٣١ – ٤٤ و١٠٦ – ٣٨٣ .
٢٥ – انظر : ديوانه – ٥٦٣/١ و٥٨١ و٦٤٥ و٦٨٤ ... الخ .
٢٦ – انظر : تخليص الابريز – ص ١٦٦ .
٢٧ – انظر : تحرير المرأة – مصر (المكتبة الشرقية) – ط٢ – د.ت – ص ١٥ .
٢٨ – ديوانه – ١٤٧/٢ – ١٤٨ .
٢٩ – انظر : المرشد الامين للبنات والبنين – القاهرة – ١٢٨٩ هـ – ص ٦٧ .
٣٠ – المرجع السابق – ص ٦٦ .
٣١ – نقلا عن الاشتر ، د. عبد الكريم – نصوص مختـارة من النثر العـربي الحديث (الجزء الاول) – بيروت (دار الفكر) – ١٩٦٩ – ص ٣٠٧ – ٣١٠ .
٣٢ – انظر الاعمال الكاملة – ١٢٧/١ .
٣٣ – انظر : تحرير المرأة – ص ٢٠ .
٣٤ – انظر : اللباب – بغداد (مطبعة الفرات) – ١٩٢٨ – ص ١٣٦ .
٣٥ – المصدر السابق – ص ٢٣٦ .
٣٦ – المرأة المسلمة – مصر (مطبعة الترقي) – ط١ – ١٩٠١ – ص ٢٠١ .
٣٧ – انظر في ذلك : محرّم ، احمد – ديوانه – مصر (مطبعة الفتوح الجديد) – ١٩٢٠ – ١٤٩/٢ والشوقيات – مصر (المكتبة التجارية الكبرى) – ١٩٥٨ – ١٨٣/١ ، وديوان حافظ – ٢٨٢/١ .

←

٣٨ ـ المرشد الامين ـ ص ٦٦ .
٣٩ ـ انظر : الهوى والشباب ـ مصر (دار المعارف) ـ ١٩٥٣ ـ ص ٥٩ .
٤٠ ـ انظر : المرأة المسلمة ـ ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
٤١ ـ ديوانه ـ ٢٨٢/١ .
٤٢ ـ انظر : الاعمال الكاملة ـ ٧٢/٢ وما بعدها .
٤٣ ـ ديوانه ـ ١٣٧/٢ .
٤٤ ـ الاعمال الكاملة ـ ٢/ ١٢٤ .
٤٥ ـ ديوانه ـ ١٥٧/١ ـ ١٥٨ .
٤٦ ـ انظر : الاعمال الكاملة ـ ١٠٧/٢ ـ ١١٣ .
٤٧ ـ ديوانه ـ ص ١٥٤ .
٤٨ ـ ديوانه ـ ١٣٠/١ .
٤٩ ـ ديوانه ـ ١٥٨/٢ .
٥٠ ـ ديوانه ـ ص ٢٠٩ .
٥١ ـ المرأة الجديدة ـ مصر (مطبعة الشعب) ـ ١٩١١ ـ ص (٤١ ـ ٤٢) .
٥٢ ـ انظر : اللباب ـ ص ٢٢٥ و٢٣٥ .
٥٣ ـ المرأة المسلمة ـ ص ١٢١ و١٢٢ .
٥٤ ـ ديوانه ـ ص ٦٣ ـ ٦٥ .
٥٥ ـ نقلا عن رفائيل بطي ـ انظر : الادب العصري في العراق العربي ـ مصر ـ ١٩٢٣ ـ ٥٥/٢ .
٥٦ ـ انظر : الشوقيات ١٧٧/١ ـ ١٧٩ وديوان حافظ ـ ٢٨٢/١ . وليست قضية عمل المرأة مثار نقاش بين المجددين والمحافظين ، فلبعض المجددين آراء تختلف عن آراء غيرهم ، فقد رفض ابو ماضي ، مثلا ، أن تكون المرأة في سورية شبيهة بالمرأة الغربية بائعة أو عاملة أو مزارعة أو أجيرة ، وهي لا قدرة لها على مثل هذه الاعمال ، وخلاصة رأيه أن المرأة لم تخلق لغير المنزل ـ انظر قصيدته « بنت سورية » ـ ديوانه ـ بيروت (دار العودة) ـ د.ت ـ ص ٥٦٧ وما بعدها .
٥٧ ـ نقلا عن الاشتر ، د. عبد الكريم ـ نصوص مختارة ـ ص ٣١٢ .
٥٨ ـ انظر في ذلك : المخزومي ، محمد باشا ـ خاطرات جمال الدين الافغاني ـ بيروت (دار الحقيقة) ـ ط٢ ـ ١٩٨٠ ـ ص ١٠٤ .
٥٩ ـ انظر ص ٢١٥ .
٦٠ ـ اللباب ـ ص ٩٤ وانظر ص ١٤٦ .

←

٦١ ـ ديوانه ـ ١٣٨/٢ .

٦٢ ـ انظر : عجائب الآثار في التراجم والاخبار ـ اربعة اجزاء ـ القاهرة (مطبعة محمد قاسم) ـ ١٢٩٧ هـ ـ ٣١٢/٢ ـ ٣٢٢ و٨٥/٤ و١٠٤ .

٦٣ ـ طبائع الاستبداد ـ المكتبة الشرقية في مصر ـ د.ت . ـ ص ١١٩ .

٦٤ ـ ديوانه ـ ٥٠١/١ ـ ٥٠٢ . ويلاحظ على قافية البيت الاول خطا في النحو سببه الـوزن .

٦٥ ـ انظر : تخليص الابريز ـ ص ٢١٢ .

٦٦ ـ فراشات وعناكب ـ بيروت (دار المعجم العربي) ـ ١٩٥٥ ـ ص ١٠٨ .

٦٧ ـ طبائع الاستبداد ـ ص ١٢٢ وانظر ص ١١٦ ـ ١١٧ .

٦٨ ـ انظر : الجواهري ـ ديوانه ـ الجزء الثالث ـ دمشق (منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي) ـ ١٩٨١ ـ ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

٦٩ ـ انظر في ذلك ـ الشوقيات ـ ٢٢٩/١ وديوان مطران ـ ٢٤٤/٢ و٢٠٦/٢ ، وقصيدة « السينما الوطنية » للرصافي ـ ديوانه ـ ٥٢١/٢ .

٧٠ ـ ديوانه ـ ٧٤/٣ ـ ٧٥ .

٧١ ـ ديوانه ـ ٢٤٢/١ .

٧٢ ـ المصدر السابق ـ ص ٢٤٤ .

٧٣ ـ انظر تخليص الإبريز ـ ص ٢٢١ ـ ٢٦٢ .

٧٤ ـ ديوانه ـ ٤٠٩/٢ ـ ٤١١ ، وانظر قصائده في ديوانه ـ ٣٧٤/٢ ـ ٥٠٤ .

٧٥ ـ طبائع الاستبداد ـ ص ١١٠ ـ ١١١ .

٧٦ ـ ديوانه ـ بيروت (دار العودة) ـ د.ت. ص ٦٦٤ ـ ٦٦٥ .

٧٧ ـ انظر : المصدر السابق ـ ص ١٦٦ و٢٦٦ و٢٧٤ و٣٢٥ ، والجواهري ـ ديوانه ـ ٣٥٧/٢ و٣٧١ و٣٨٧ و٨٩/٤ ... الخ .

٧٨ ـ انظر : الاعمال الكاملة ـ ٣٤٣/١ ـ ٣٤٤ .

٧٩ ـ انظر : طبائع الاستبداد ـ ص ١١٤ .

٨٠ ـ انظر مثلا ديوان ابي ماضي ـ ص ٢١١ وديوان القروي ـ (جزءان) ـ دمشق (منشورات اتحاد الكتاب العرب) ـ ١٩٨٣ ـ ٢١٨/١ و٢٨٧ و٨/٢ و٥٧ ـ ٥٨ .

٨١ ـ مردم بك خليل ـ ديوانه ـ دمشق (مطبوعات المجمع العلمي العربي) ـ ص ١٦٦ .

٨٢ ـ ديوانه ـ مصدر مذكور سابقا .

٨٣ ـ ديوانه ـ ص ٤٨ .

★ ★ ★

الـــروايـــة في عصـــر النهضـــة

دخول السلسلة الثقافية

محمد كامل الخطيب

١ ــ تمهيد :

١ ــ كانت السلسلة الثقافية العربية التقليدية ، وحتى أوائل هذا القرن ، تحتوي في جانبها الادبي اجناس الشعر والمقامة والرسائل والتراجم والسير وغيرها . لكن هذه السلسلة ، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ، بدات تتغير بالتزامن مع تغير تركيب المجتمع نتيجة العوامل الخارجية (اوروبا) والداخلية ، أي نتيجة ما كان يحدث في مجتمع الدولة العثمانية من اصلاحات وتنظيمات وحركات اجتماعية وفكرية جديدة ، وكما هو معروف فان تغير حلقات سلسلة ما ، او دخول حلقة جديدة اليها ، انما يعني تغيير السلسلة اياها ، انه يعني سلسلة جديـدة بالضبط ، وعلى سبيل المثال ، فقد تبدى التغير في السلسلة الثقافية العربية عبر التجديد الذي بـدات تتعرض له حلقة الشعر ، او في تراجـع وضمور ، ان لم نقل موت ، حلقة مثل المقامة ، بينما كانت ، في الوقت نفسه ، تنمـو وتتكون ، وتناضل لاخـذ مكانها في السلسلة الثقافية العربية ، او لتكوين سلسلة ثقافية اخرى ، حلقات جديدة كالرواية والمقالة والقصة والمسرح ،

وبتعبير آخر ، كانت حلقات جديدة تقطع السلسلة القديمة وتأخذ مكانها في السلسلة الثقافية مشكلة بذلك سلسلة ثقافية عربية جديدة هي السلسلة الثقافية المتداولة الآن .

كانت الرواية ـ وهي ما يعنينا هنا ـ هي احدى الحلقات التي ناضلت لتاخذ مكانها ومكانتها في السلسلة الثقافية ـ الاجتماعية العربية ، ولم يكن دخول هذه الحلقة بالسهل او بالهين ، فقدت ناضلت الرواية ، مثلها مثل الاجناس الجديدة الاخرى ، ومثلها مثل الافكار الجديدة كذلك ، لتقطع السلسلة الثقافية ـ الاجتماعية التقليدية ، مكونة ـ في نضالها ـ احد مظاهر النضال والصراع في المجتمع والثقافة العربيين بين القديم والجديد ، ومن هنا فقد كان طبيعيا ان يكون الموقف من الرواية ـ كفن جديد ـ بعدا آخر للموقف الاجتماعي ـ الثقافي من الجديد ، ككل ، ومن هنا كذلك ، كان طبيعيا ان يكون المجددون والشعبيون في المجتمع والثقافة من دعاة الرواية / فرح انطون ونقولا حداد / وان يكون التقليديون والرسميون، من أعدائها، / الرافعي / او من الذين لاينظرون اليها بعين الرضا او الاحترام / العقاد / فكيف ناضلت الرواية ، مفهوما ونظرية وجنسا لتأخذ مكانها في السلسلة الثقافية العربية ، ما هو تاريخ تكون واستقرار مصطلح ومفهوم الرواية في الثقافة العربية ؟

٢ ـ مر مفهوم الرواية ومصطلحها (نظرية الرواية) بمراحل متعددة ، قبل ان يستقر في اللغة العربية ، ويأخذ دلالته المتعارف عليها الآن « حكاية نثرية متخيلة طويلة » ففي البداية اطلق على هذا الجنس الجديد الوافد اسم « رومان » ، ربما لان أولى ترجمات الرواية تمت عن اللغة الفرنسية ، كما نقرأ في النص التالي :

« حكاية عشقية ورواية تاريخية ... من نوع الآداب المسمى عند الافرنج باسم رومان . ترجمتها من اللغة الفرنساوية الاوربية الى اللغة العربية »(١) .

وهكذا جرى في البداية تداول مصطلح « رومان » للدلالة على هذا الفن الجديد ، فالشيخ المتنور محمد عبده مثلا كان ما يزال حتى عام (١٨٨١) يسمي الروايات باسم « رومانيات »(٢) .

في اواخر القرن التاسع عشر ، جرى تداخل بين مصطلحي الرواية والمسرحية ، فاطلقت الرواية على جنس المسرحية (٣) مما اوقع الباحثين واصحاب فهارس الرواية والمسرحية في خلط وهم يحددون المصادر التقليدية والمسرحية والروائية(٤) ؛ اذ كثيرا ما يرد اسم مقال يحمل اسم الرواية ، ويكون مضمونه المسرح ، وكثيرا ما يرد اسم رواية على مسرحية.

في المرحلة الثانية ، والتي تبدأ في اوائل القرن العشرين وتمتد حتى اواخر الاربعينات واوائل الخمسينات ، اختلط مفهوم الرواية ومصطلحها بمفهوم القصة واسمها فصار اسم القصة يستعمل بديلا او مرادفا لاسم الرواية ومصطلحها، وربما يكون خير مثال على ذلك هو النقاشات التي جرت في الثلاثينات والاربعينات حول هذا الموضوع ؛ لكن بدءا من اواسط الخمسينات ، ومع استقرار جنس الرواية ، وظهور روائيين محترفين مثل نجيب محفوظ ، بدا مفهوم الرواية ومصطلحها يتحددان ليطابقا المفهوم والمصطلح المحددين عالميا لهذا الجنس الادبي فالقارىء العربي اليوم يستطيع تحديد الاختلاف النوعي بين رواية « الاخوة كرامازوف » وقصة قصيرة لتشيكوف او همنجواي او موباسان ، بين ثلاثية نجيب محفوظ ، وبين قصة قصيرة لزكريا تامر او يوسف ادريس ، وبالطبع ، فمع تحدد مفهوم الرواية ، كان الجنس الروائي قد اكتسب مشروعيته ومكانته في السلسلة الثقافية العربية ، وهما ما ناضلت الرواية في سبيله ما يقارب مائة عـام .

٢ ـ دخـول السلسلة الثقافية (*)

- ١ -

حتى عام (١٩٢٧) كان ما يزال باستطاعة يحيى حقي ان يكتب :

« اما في مصر فالقصة المطولة « الرواية » لم تولد بعد » (١) على الرغم من ان الكاتب يلاحظ في مقالته ان « عهد ادب الالفاظ قد انتهى » (٢) لكن في

(*) فصل من كتاب بعنوان « تكوين الرواية العربية : اللغة ورؤية العالم » .

العقد التالي ، وبعد سنوات قليلة من كتابة هذه المقالة ، اي منذ اوائل الثلاثينات ، سيبدو الكتاب العرب ، بمن فيهم كبارهم آنذاك ، وكأنهم يتسابقون ، وهم يمارسون او يجادلون ، فنا ادبيا جديدا كان يبدو منذ سنوات قليلة وكأنه « لم يولد بعد » ، مانحين اياه الاعتراف وشهادة الولادة ، بل وشرعية الوجود ضمن السلسلة الثقافية العربية ، فمن المازني ومحمود تيمور ، الى توفيق الحكيم ، الى طاهر لاشين وطه حسين ، الى شكيب الجابري وتوفيق يوسف عواد ، بل وحتى الى عباس محمود العقاد الذي لم يقتنع ذات يوم بعظمة واهمية او جدية هذا الفن ، او مرورا بمصطفى صادق الرافعي ، واحمد حسن الزيات ، كانوا جميعا ، في هذا العقد ، يكتبون الرواية(٢) أو يترجمونها أو يوازرون في قبولها ، أو الهجوم عليها ، وهم في كل الاحوال كانوا يمنحونها شرعيتها ومكانتها في السلسلة الثقافية العربية ، او كأنهم باتوا يشكون بمكانتهم هم لدى جمهور القراء اذا لم يناقشوا او يزاولوا هذا الفن الذي لم يعد من الممكن تجاهله أو رمي « العامة » به .

... اما مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ - ١٩٣٧) فقد حدد رأيه في الرواية سنة ١٩٣٤ في مجلة الرسالة في جواب على سؤال :«لماذا لاتكتب القصة ؟ » جاء على شكل مقالة بعنوان : « فلسفة القصة ولماذا لا اكتب فيها ؟ » .

ولطرافة المقال واهمية دلالته نقتطف اكثره :

« شاع ادب القصة في اوروبا ، وطغى عندهم على المقالة ، والكتاب وديوان الشعر جميعا ، فقام عندنا المتابعون في الرأي ، والمقلدون في الهوى والضعفاء بطبيعة التقليد والمتابعة ، فلموا يدعون الى هذا الفن من الكتابة ، ولا يرون من لا يكتب فيه الا مدبرا عن عصره وادبه . ولا جرم اذا كانوا هم انفسهم مدبرين عن الحقيقة ومعنى الحقيقة ......

« ... أنا لا أعبأ بالمظاهر والاعراض التي يأتي بها يوم وينسخها يوم آخر . والقبلة التي اتجه اليها في الادب انما هي النفس الشرقية في دينها

وفضائلها ، فلا اكتب الا ما يبعثها حية ويزيد في حياتها وسمو غايتها ، ويمكن لفضائلها وخصائصها في الحياة ، ولـذا لا أمس من الاداب الا نواحيها العليا ـ ثم انه يخيل الي دائما اني رسول لغوي بعث للدفاع عن القرآن ولغته وبيانه .....

« ... انا من اجل ذلك لا ازال الى الان مع الادب العربي في فنه وبيانه اكثر مما انا مع الحكاية ولغتها وعواطفها ، فاكبر عملي اضافة الصور الفكرية الجميلة الى ادبنا وبياننا متحاشيا جهد الطاقة ان انقل الى كتابتي دواب الارض او دواب الناس او دواب الحوادث فان الكتب ليست شيئا غير طبائع كتابها تعمل فيمن يقرؤها عمل الطباع الحية فيمن يخالطها . والرواية اذا وضعها كاتب فاجر ، فهي عندي ليست رواية بل هي عمل يجب ان يسمى في قانون العقوبات « فجورا بالكتابة ... » الاطفال يستلذون الحكاية بالفطرة لانها تجيئهم بالدنيا التي يعسر عليهم ان يذهبوا اليها او يغامروا فيها وتهيء لهم ان يشعروا خيالهم قوة الخلق فتكون لذتهم على مقدار من بعد هذه الدنيا عنهم وعلى مقدار مثله من طبيعة العجز في خيالهم ، وهذا الضعف في الناحيتين هو بعينه الذي يجعل لاكثر القصص شأنا عند سخفاء الناس وفراغهم ، وأهل الحمق فيهم ، يسعرهم شهوات وخيالات واوهامات من الباطل ، وذلك اذن ليس أدبا يكتب ويقرأ بل هو بلاء اجتماعي يطبع ويوزع في الناس ..... » .

...... وانا لا انكر ان في القصة ادبا عاليا ، لكن هذا الادب العالي في رأيي لا يكون الا باخذ الحوادث وتربيتها في الرواية كما يربى الاطفال على اسلوب سواء في العلم والفضيلة . فالقصة من هذه الناحية مدرسة لها قانون مسنون .... « ولا ينبغي ان يتناولها الا الافذاذ من فلاسفة الفكر .... واما عداهم ممن يحترفون كتابة القصص فهم في الادب رعاع وهمج كان من اثر قصصهم ما يتخبط فيه العالم من فوضى الغرائز ....

« اذا قرأت الرواية الزائفة احسست في نفسك باشياء بدأت تسفل ، واذا قرأت الرواية الصحيحة ادركت من نفسك اشياء بدأت تعلو .... وهذا عندي هو فرق ما بين فن القصة ، وفن التلفيق القصصي ... »(٤)

واضح ان شدة هجوم الرافعي على الرواية ، هذا الفن الجديد ــ الخطير ، كانت نتيجة الاقبال الشديد على جنس ادبي غربي نجح في دخول السلسلة الثقافية ــ الاجتماعية العربية ، وفرض نفسه الى درجة اجبرت الرافعي على الاحتفاظ بباب موارب للتراجع ، فاعترف بـ «قليل» من هذا الفن ، وهو الذي يكتبه « فلاسفة الفكر الذين تنصبهم مواهبهم لالقاء الكلمة الحاسمة في المشكلة التي تثير الحياة او تثيرها الحياة ، والاعلام من فلاسفة البيان الذين رزقوا من ادبهم قوة الترجمة عما في النفس الانسانية والحياة ، وما بين الحياة ومواردها النفسية في هؤلاء وهؤلاء ، تتخيل الحياة فتبدع اجمل شعرها ، وتتأمل فتخرج ، اسمى حكمتها ، وتشرع فتضع اصلح قوانينها »(٥) .

وفي كل الاحوال ، فموقف الرافعي من فن الرواية كان وجها آخر لموقفه من حركة تجديد المجتمع والثقافة ، ككل ، وفي موقف الرافعي ، كما في موقف العقاد ، بل كما في طريقة استقبال التقليديين عموما للفن الروائي ، يتضح مدى العلاقة بين التجديد الفني ، بما يقتضيه من تجديد لغوي ، وبين التجديد الفكري والاجتماعي عموما ، يتضح ان للتجديدين دلالة تاريخية واحدة في بعض المراحل ، وربما يكمن هنا سبب معارضة التقليديين دوما للتجديد الفني ، اجناسا واسلوبا ولغة .

واما صاحب الرسالة « واحد اصحاب الاساليب اللغوية » الاستاذ احمد حسن الزيات [١٨٨٥ ــ ١٩٦٨] والذي بنى اسمه وشهرته ــ والمفارقة ــ على ترجمة قصص وروايات مثل : « الام فرتر . قصص موباسان » فقد كتب عام ١٩٣٧ :

وستظل « مجلة الرسالة » تنقل خطاها الوئيدة السديدة المتزنة على ما رسمته لها كرامة الجنس وطبيعة البيئة وحاجة الثقافة . لا تتخذ لهو الحديث ولا تصطنع خوادع الحس ولا تتعلق شهوات الانفس . واصدقاؤها ــ والحمد لله والشكر لهم ــ لبسوها على هذه الخشونة فلا يريدون ان تخطر في وشي ولا ان تطري في كلام ولا ان تميل الى هوى العافية . حتى ابوا كل الإباء ان يتسع فيها مجال القصص(٦) .

هذا الدفاع « (ضد فن الرواية) والذي يتمثل في « الاباء كل الاباء » عن ان تتسع مجلة ذات خطى « وئيدة ؛ سديدة ، متزنة » لفن جديد هو فن الرواية انما هو وجه آخر للهجوم القوي والشديد التأثير الذي شنته الرواية خلال هذه الفترة للدخول في حلقات السلسلة الثقافية العربية » ، وهو نظير مقالة الرافعي ، المتقدمة نوع من « دفاع موارب » أو دفاع جعلته « عزة النفس والاخلاص للماضي » يأخذ شكل « هجوم » ، لكن الزيات نفسه كان قد كتب وفي الرسالة نفسها :

« الحق ان التجديد لا يحدث ، والجديد لا يكون ، الا متى وجد القصص والتمثيل في الشعر فيكمل ، ودخلت الاقصوصة والقصة والرواية في النثر فيتم . »(٧)

كما ان الزيات أنشأ مجلة روائية مستقلة فيما بعد .

الا يدل هذا التناقض بين الموقفين على تصدع في رؤية العالم لدى الزيات ؟ الا يمكن اعتباره تعبيرا عن رؤية متصدعة ، ممزقة ، رؤية يتجاذبها القديم والجديد ، الشرق والغرب ، لغة الرواية ، ولغة البلاغة، الرغبة في استمرار السلسلة الثقافية التقليدية ، مع الرغبة في تجديدها؟؟ والزيات ليس وحيدا في مثل هذه الرؤية للعالم ، فهذه الرؤية ، رؤية التصدع والتمزق ، ما تزال السمة الابرز ، او الرؤية الاكثر ظهورا ، في الادب وفي الفكر العربي الحديث عموما ، منذ رفاعة الطهطاوي ، وحتى آخر كاتب او مفكر عربي .

هكذا تبدو مرحلة ما بعد الحرب العالمية الاولى ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية ، اي المرحلة التي تلت قطع الرواية للسلسلة الثقافية العربية التقليدية، اوائل هذا القرن، وكانها فاصل تاريخي بين مرحلتين ادبيتين، مجتمعين ، لغتين ، رؤيتين للعالم ، رؤية ماتت ، ورؤية لما تولد ، لكنها على الابواب ، ومن هنا أتت المعركة بين الجديد والقديم ، واتى التمزق في رؤية العالم لدى كتاب هذه الفترة ، واتى هذا التسابق على توليد الفن الروائي وفن القصة القصيرة(٨) من قبل اكثرية الكتاب ، بل وفي هذه الفترة تاسست وتاطرت في احزاب سياسية اهم التيارات الفكرية والسياسية التي ستحكم لاحقا مؤسسات المجتمع المعاصر(٩) وربما كان هذا هو السبب في ضراوة المعركة الفكرية التي حدثت في هذه الفترة ،

اي المعركة التي سميت بمعركة « القديم والجديد » . وهي معركة نعرف مدى ضراوتها من مصادرة كتاب طه حسين « في الشعر الجاهلي » ، وكتاب « الاسلام واصول الحكم » للشيخ علي عبد الرازق ، أو من قراءة كتاب مصطفى صادق الرافعي « تحت راية القرآن »(١٠) وفي محاولة التنويريين والتقدميين العرب أمثال علي عبد الرازق وطه حسين واحمد امين وساطع الحصري وعبد الحميد العبادي وسليم خياطة ، تشريح السياسة والادب والتاريخ العربي والاسلامي بمباضع العقل والنقد الحديثين(١١) أو ادخال اجناس ادبية ومفهومات وممارسات جديدة ، كالاحزاب،في صلب مفهومات وثقافة الجماعة الاسلامية او بديلا عنها(١٢).

في هذه الفترة بدات رؤى جديدة للعالم تتولد وتتكون على ، ومن ، انقاض الرؤية التقليدية ، وبدات طرق جديدة في التفكير والعيش والفنون الادبية تؤكد حضورها وتؤسس مشروعيتها مصدعة بذلك الرؤية التقليدية ومشكلة في الوقت نفسه ملامح رؤى جديدة ، ملامح سلسلة ثقافية جديدة ، لا تقتصر على كتب الادب القديمة في التثقيف ، او الاساليب القديمة في ممارسة الكتابة ، بل يدخل في حلقاتها القصة والسينما والمسرح والمقالة الصحفية ، قراءة وانتاجا ، وقد كانت الرواية ، احد حلقات هذه السلسلة ، فمنذ الثلاثينات اخذت الرواية مكانتها في تشكيل ملامح الرؤى الجديدة للسلسلة الثقافية الاجتماعية العربية الجديدة ، مثلما كانت هذه الرؤى ، تسهم في تشكيل ملامح هذه الرواية ، فنا ولغة .

ما هي ملامح هذه الرؤى ؟ وكيف ظهرت في الرواية خلال هذه الفترة؟

سنحاول قراءة بعض روايات هذه المرحلة ، ومن خلالها نحاول الجـواب .

٣ ــ ابراهيم الكاتب « ١ » : ١٩٣١

لابراهيم عبد القادر المازني « ١٨٨٩ ــ ١٩٤٨ »

« رواية »

هكذا اخيرا، وبثقة المنتصر، يكتب كاتب عربي معروف على الجانب الاعلى والايمن من غلاف كتابه ، وكأنه بذلك يعلن انتصار الرواية ودخولها في السلسلة الثقافية العربية ، اي انقضاء ذلك الزمن الذي كان فيه الكاتب يتنكر تحت اسم « مصري فلاح » والرواية تحت اسم « مناظر واخلاق ريفية » كما حدث مع محمد حسين هيكل وروايته « زينب » عام ١٩١٤

دخلت رواية « ابراهيم الكاتب » السلسلة الثقافية العربية وسط ترحيب شديد ، فالناشر يكتب لها مقدمة يقول فيها :

« لعلي لا ابالغ اذا قلت ان الرواية التي انشرها للاستاذ ابراهيم عبد القادر المازني تزيد على أن تكون شكلا جديدا من اشكال الادب لم يكن معروفا في لغة الضاد الا على صورة ساذجة هي اقرب الى السرد المجرد عن تزاويق الفن وصدق اثره ونفاذه الى ما وراء الحادث واستشفافه طوايا النفس .... اقول اني لا اقدم شكلا جديدا من الادب فحسب ، بل افخر بأن رواية الاستاذ المازني فتح جديد في الادب العربي : لا جدال في ذلك ولا مبالغة »(٢) .

ويكتب المستشرق هاملتون جب وقتها قائلا :

« اما احدث القصص التي نشرت ، واعظمها شأنا من جميع الوجوه منذ صدور « زينب » فهي قصة ابراهيم الكاتب للمازني التي صدرت سنة ١٩٣١ بعد أن طال انتظارنا لها »(٣) .

اما المازني نفسه ، فقد احتفى بروايته ، على طريقته ، عبر مقدمة جدالية استعرض فيها تاريخ كتابته للرواية ، وكيف فكر فيها وسماها ، ثم يتبرأ من المشابهة بينه وبين الشخصية الرئيسية في الرواية ، مما يشي بهذه المشابهة ، وبعدها يدخل نقاشا يتعلق بنظرية الرواية ، وننقل كثيرا مما يقول المازني نظرا لاهميته بالنسبة لموضوعنا ، ولفن الرواية العربية عموما :

« وقد تحريت في الحوار ان اتقي العامية ما استطعت ، ما خلا مواضيع قليلة رأيت ان العربية تجيء فيها نابية قلقة ، وقد حملني على ذلك ان العامية هي لغة الحوار عندنا جميعا يستوي في ذلك المتعلم والامي وان كانت لغة المتعلم بالعربية اشبه واليها اقرب ، فاذا تحرينا الواقع كان لا بد من ان يكون كل حوار باللغة العامية مع تفاوت ضئيل تبعا لمراكز المتكلمين وحظوظهم من التعليم او الجهل ، والحوار يشمل جانبا ليس بالقليل ، فكأن العامية ستتخذ اداة للكتابة ، وهي في رأيي لا تصلح لهذا لكثرة ما ينقصها من عناصر التعبير ، ولحاجتها الشديدة الى الضبط والاحكام ولانها لم تستوف بعد اوضاعها ، والملاحظ — والطبيعي ايضا — ان لغة الكلام ترقى مع انتشار التعليم وتقترب شيئا فشيئا من اللغة العربية ، فاتخاذ العامية اداة للحوار عكس للاية ، ثم ان العربية اداة ثابتة على كثرة ما يطرأ عليها من التطور ، وهي تتسع وتلين وتزداد صقلا على الايام ، والعامية لا ثبات لها ، وهي تندمج في العربية بعد ان اشتقت منها وانفصلت عنها ، ثم ان محاكاة الواقع بالمعنى الحرفي ، لا معنى لها لان الادب فن وليس مجرد نقل او محاكاة، ولا يصح القياس على الروايات الغربية في هذا الباب ، لان المتعلمين من اهل اللغات الغربية يتكلمون اللغة الصحيحة على العموم ، على خلاف العامة ، فللتمييز هناك بين لغات الحوار محل ومسوغ ومعقول ، وليس الحال عندنا كذلك ، ثم ان الروايات التي تنقل من لغة الى اخرى يستغني فيها عن تقليد اللهجات العامية لان التقليد بالاصل في سوق الحوار يكون تعسفا وتعملا لا موجب له ، ومن هنا آثرت للحوار ان يكون باللغة

العربية في حيثما بدا لي ان ابثارها لا يستكره في السماع ، وقصرت العامية على مواقف قليلة رايتها تكون فيها اقوى في التصوير واضوأ في التعبيـر .

وليس هذا مقالا ولكنما هو مقدمة او تصدير ، ومع ذلك لا ارى بدا من ان اعلن هنا مخالفتي لزملاء واخوان اجلهم يذهبون الى ان الحياة المصرية لا تعين على نشوء الرواية المصرية وترقيها ، بحيث يسعها ان تتخذ لها مكانا الى جانب الرواية الغربية ، فان هذا الرأي مرجعه في الحقيقة الى الظن بان الرواية ينبغي ان تكون على نسق الرواية الغربية ، وهذا خطأ فان لكل امة فنها الذي ينشا فيها بالتطور الطبيعي ، والفن الروسي غير الانجليزي وهذا غير الفرنسي او الالماني او الامريكي ، وليس ثم ما يمنع ان ينشا فن مصري في هذا الباب من ابواب الادب يكون قائما بذاته ومستقلا عما يقابله او يشاكله عند الامم الأخرى ، وبديهي انه ليس من الضروري ان تقع حوادث الرواية في الطرقات او المنتديات او المحافل العامة حتى يصح القول بان الحجاب الذي لا يزال — الى حد ما — مضروبا على المرأة المصرية ، عقبة في سبيل التاليف الروائي ، وعلى ان الحجاب يفنى ويزول ، وهو في طبقات دون اخرى وفي المدن دون الريف على الاغلب ، ولا يعيي استمداد عناصر التأليف الروائي من الحياة المصرية الا من لا يصلح لذلك ، والا من يريد ان يزيف ما يقتبس من الغرب وصحيح ان الحب الذي تنتجه الحياة المصرية الحافلة بالتقاليد المختلطة، ضرب آخر يختلف عند التحليل عن الحب الذي تؤدي اليه الحياة الغربية ولكن من الذي قال ان الرواية اما ان تكون على النسق الغربي او لا تكون؟ وان الحب اما ان يكون على مثال ما عند الغرب اولا فهو غير موجود ؟ ثم من الذي زعم ان كل رواية يجب ان تدور على هذه العاطفة وحدها؛ وان يكون الحب قوامها وقطب الرحى فيها ؟ اليس للناس في هذه الدنيا من عمل غير الحب ، اومسعى غير فوز امراة برجل او رجل بامراة ؟ ان هذا القصر هستيريا لا اكثر ولا اقل(٤) .

هذا عن نظرية المازني في الرواية وجداله حولها ، فماذا عن الرواية نفسـها ؟

يقوم بناء الرواية على « ابراهيم » وحيرته او قلقه في الحب ، فابراهيم كاتب شاب توفيت زوجه ، وبعد ان يمرض وتجرى له عملية يعشق الممرضة « ماري » لكنه لا يتزوجها بل يذهب الى الريف لينقه من المرض ، وربما من الحب ، وهناك يعشق قريبته « شوشو » لكنه لا يستطيع الزواج منها لان اختها المتزوجة تريد ان تزوج الاخت الاكبر ، فيهرب الى اثار الفراعنة في الاقصر وهناك يعشق فتاة ثالثة « ليلى » ما تلبث بدورها ان تتركه ، فيعود الى القاهرة محاولا اعادة الاتصال بالفتاة الاولى « ماري » لكنه يتركها بعد شاهدها نائمة « هكذا » وتنتهي الرواية بتاملات حول الاستقرار والقلق والصحراء والموت .

تاملات النهاية عن الاستقرار والقلق ، كانت تكثيفا لشخصية ابراهيم المتصدعة وربما حله او مهربه من قلقه ، فابراهيم شخص قلق ، وليست علاقاته العاطفية المثلثة الا وجوها متعددة لشخصيته القلقة ونفسه المتصدعة من الداخل ، وبتعبير آخر ، فابراهيم شخصية ممزقة من وفي عدة اتجاهات ، فهو ممزق بين نساء ثلاث،وكما يقول،وقال ابراهيم وهو يفكر في ثالوث قلبه :

« عجيب ... عجيب ... حين اذكر « ماري » احس سطوة القوة ، وصيال العزم ، وعتو الجبروت ، واتصور شوشو فاحس وقار التجربة وسمت العلم وابهة الشيخوخة ، وحنو الابوة ، واكون مع ليلى فاراني وكاني اتعلم رقصة الحياة على ايقاع الشباب ... عجيب ... عجيب » (٥) .

تمزق هذه الشخصية كان وجها آخر للتمزق الكبير الذي يحكم الرواية ، او كان مظهرا من مظاهر التمزقات المتعددة ، والتي تنتج رؤية هذه الرواية ، فالرواية تبنى عبر سلسلة من التمزقات تجعلها تبدو وكانها نسيج ممزق ، ولعل التمزق في لغة الرواية من اول تمزقاتها ، (نعني ذلك التمزق بين لغة السرد التي تريد ان تكون لغة ادبية كما في المقطع المتقدم ، وبين لغة الحوار المترددة مابين العامية والفصحى) وبين لغة تحاول أحيانا

ان تكون لغة « ثالثة » فالمازني لا يعرف ماذا يصنع بالحوار ، فاحيانا وعلى لسان الشخصية الواحدة ، يورده عاميا واحيانا يورده فصيحا ، بل واحيانا يجعل الحوار بين شخصيتين احدهما يتكلم الفصحى فيرد عليه الثاني بالعامية ، كما في الحوار بين ابراهيم الكاتب وشخصية « احمد الميت » وهو خادم ريفي حاول المؤلف من خلاله ان يعطي الرواية بعدا ساخرا .

ثمة تمزق مضمر آخر تشي به اللغة والتشبيهات الادبية المعتمدة على الشعر القديم ، او استخدام الشعر القديم في السرد ، يقابله استخدام الثقافة الاوروبية . لنقرا هذا الوصف مثلا :

« وكانت السماء دانية مسفة يحس المرء انها تهم بالانطباق على الارض(٦) » فهذا التشبيه هو نثر لبيت « اوس بن حجر » في وصف السحاب :

دان مسفّ فويق الارض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح

وكثيرا ما ترد في الرواية ابيات من الشعر القديم لبشار وابي فراس وابن الرومي وغيرهم بنصها او منثورة ، مما يشي بضغط الثقافة التقليدية العربية على ذهن ومخيلة « ابراهيم » ، وربما على ذهن ومخيلة الكاتب « المازني » . وبالمقابل فابراهيم يتحدث عن يولسيس وتليماك واسكندر ديماس ، مما يشي بتمزق الشخصية المضمر بين ثقافتين ، او بين سلسلتين ثقافيتين هما السلسلة العربية التقليدية والسلسلة الغربية الوافدة ، ويبدو ان ابراهيم كان يشعر بهذا التمزق المضمر في نفسه ولذلك يخاطب نفسه قائلا :

« ان كتاب ليلى هذا لا يحرك نفسي لاني ما عرفتها قط تحرك ذلك الجانب الشرقي من نفسي وانما كانت دائما في نظري رمزا لذلك الظرف والرقة الشيطانية وغير ذلك مما يفيده الصقل الغربي » (٧) .

هذا التنازع بين « الجانب الشرقي في النفس » وبين « الصقل الغربي » هو الذي يصدع شخصية ابراهيم ويتدسس في حنايا بناء روايته ويتحكم

بتخييلها ولغتها وبنائها ولعله ـ هذا التصدع ـ من سمات المرحلة التاريخية التي ظهرت فيها هذه الرواية ، وبالتالي كان هو الذي يشكل ويلون رؤيـة « ابراهيم الكاتب » للعالم ، فما ابراهيم الكاتب وابراهيم المؤلف الا نماذج لشخصيات جيل كان التصدع هو الحالة التي تشكل وتحكم حياتها الفنية والفكرية واليومية ، بل وتحكم وتشكل قيمها ورؤيتها للعالم : مما يجعل تصدع اللغة وتمزقها في الرواية مظهرا من مظاهر هذا التمزق الكبير ، أو تمزقا من التمزقات التي تشكل الرواية بناء وفكرا ، رؤية ولغة ، قيما وسلوكا ، ومن هنا كان تصدع الحياة وتمزقها لدى ابراهيم وفي الرواية يأخذ شكل التمزق في الحب وفي اللغة. يكتب المازني في وصف اختشوشو :

« ولكنها ضخمة مترهلة اللحم ذات معدة : وما لنا لا نقول كرشا »(٨) هذا التردد عند الكاتب مابين استخدام كلمة « المعدة » الفصحى وكلمة « كرش » العامية ، كان مظهرا من مظاهر التردد الاكبر لدى الكاتب بين لغتين ، أو اسلوبين في الكتابة ، بين مصدرين للمعجم الكتابي ، مصـدر تقليدي يجد مفرداته في البلاغة والكتب القديمة واشعار الاقدمين ، ومعجم حديث ، يجد مفرداته في لغة الناس وفي فن الرواية ومعجمها الحديث ، وما التردد لدى المازني في الحوار وفي استخدام احدى العبارتين ، وتغليب هذه اللفظة العامية على الفصحى ، فيما بعد ؛ وتغليب الرواية على السيرة والمقالة ـ وهما جنسان واضحان في الرواية ، واشار اليهما غالبية النقاد وسيلة لتقديم رؤيته الفنية ـ الفكرية للعالم ، الا تعبيرات عن تردد المازني وتصدع أو تمزق مخيلته ولغته واسلوبه مابين مصدرين ، كانا وما يزالان يمزقان الواقـع العربي ، مثلما يمزقان مخيلة الكتاب العـرب ومعجـم الفاظهم الجديد . اما اعلان الكاتب هذا التردد ـ كتابته ـ عبر مخاطبة القارىء ومخاطبة نفسه ، فهو اشراك للقارىء ، أو اشارة الى ان القارىء مشترك في هذا التمزق ، وربما لهذا ؛ يكثر المازني من مخاطبة القارىء في روايته ، وما إلحاح العامية على ذهن الكاتب ، على الرغم من مدافعته لها ومحاولتها فرض نفسها على مخيلة الكاتب التي كونتها اشعار بشار وابن الرومي والجاهليين ، الا مظهر من مظاهر محاولة الحياة اليومية اقتحـام حقل الادب والمخيلة والبلاغة التقليدية ، عبر جنس الرواية ، هذا الجنس الذي يستطيع بل ويقوم على احتواء اليومي والعامي ، لانه اصلا جنس « عامي » (٩) يومي .

بقي ان نشير الى ان الرواية (ابراهيم الكاتب) كانت من اول الروايات لعربية التي قدمت الحب الجسدي ، وهذا مظهر من مظاهـر اقتراب لرواية من الحياة اليومية وحوادثها ولغتها ، وربما كان المازني من اوائل لكتاب العرب المحدثين الذين كتبوا عبارة مثل :

« والتقت شفاهما في قبلة طويلة ودارت الارض حولهما »(١٠)

فالحب في الرواية العربية كان عفيفا ، ذهنيا ، بعيدا ، امـا الحـب الجسدي ونتائجه ، فالمازني كان سباقا في تقديمه .

لكن يجب ان نشير ايضا الى ان « ابراهيم الكاتب » من اوائل الروايات التي استنت سنة غير حميدة في لرواية العربية ، الا وهي محورة الكاتب للرواية حول سيرته الذاتية او جعلها مادة رئيسية في الرواية(١١) بمعنى ان تدور الرواية حول شخصية مؤلفها ، واذا كان هذا من سمات طفولة الفن الروائي ، فينبغي الاعتراف ان هذا التقليد ما يزال سائدا في الروايـة العربية حتى في مرحلة نضجها مما يفقر الرواية ويحد من مخيلة الكاتب، او من مدى ملاحظته لما حوله .

بعد ذلك نسأل :

هل استطاع المازني من خلال « ابراهيم الكاتب» تطبيق نظريته في الرواية ؟؟؟ فهذه النظرية التي عرضها في مقدمته يمكن اعتبارها بيانا تأسيسا للرواية العربية ، مثلما كانت « ابراهيم الكاتـب » تأسيسا تطبيقيا لهذا الفن الجديد ؟؟

ذلك سؤال نترك الاجابة عليه للقارىء ، لكننا نلاحظ ان المازني لم يفلح في تجنيب روايته تعقيد ثلاث مشكلات حاول حلها نظريا في مقدمته، وان كان قد تقدم خلال جداله بملاحظة مثيرة ولامعة خلاصتها ان الفن ليس محاكاة للواقع . وهذه المشكلات هي مشكلات وضع المرأة في المجتمع المتخلف ، والمازني كان يحاور في ذلك محمد حسين هيكل وكتابا آخرين رأوا ان الحجاب من أسباب تخلف الرواية(١٢) ومشكلة علاقة الحب ، ثم

مشكلة اللغة ، فهذه المشكلات الثلاث كانت عصب رواية المازني ، وربماهي ما كوّن الرواية ، بناء ورؤية ولغة ، وعلى سبيل المثال ، فان الحب الذي هو « هستيريا لا اكثر ولا اقل » كما يقول المازني ، الذي يدعي ان الرواية تستطيع أن تكتب دونه ، كان العمود الاساسي الذي قام عليه بناء ابراهيم الكاتب،والتقاليد المتخلفةهي التي حالتدون زواج ابراهيم من شوشو ، مما أعطى الرواية دفعة لآلية تحريك الاحداث فيها وانتقال ابراهيم من شوشو الى ليلى ، أما مشكلة اللغة فقد كانت الكاشف الاكبر الذي وشى بتمزق عالم الرواية ورؤيتها للعالم عبر تمزق اللغة وترددها بين ثلاث مستويات هي : مستوى اللغة التقليدية ، ومستوى اللغة العامية ، ومستوى اللغة الثالثة(١٣) ، وفي كل الاحوال فان المشكلات التي حاول المازني مجادلتها وحلها في مقدمته هي مشكلات لايمكن للرواية العربية ان تكتب دون مجابهتها ، فالحب ، اي استمرار الحياة ، ونظم الناس الاجتماعية ، اي النظم التي تحدد علاقة الحب وغيرها ، واللغة ، وهي الذاكرة والمخيلة ووسيلة التفاهم والتواصل والتعبير ، تكون اضلاع المثلث الذي يقوم عليه الوجود ، مثلما تقوم عليه رواية المازني ، وما تكسر اضلاع هذا المثلث في « ابراهيم الكاتب »الا اشارة لتصدع عالم «ابراهيم» الاجتماعي والنفسي ، وبالتالي هو ــ هذا التصدع ــ علامة من علامات رؤية ممزقة لعالم كئيب ، عالم كانت السخرية والهروب الى الصحراء والتردد في الحب وفي اللغة ، والتفكير بالموت والعبث ، في رواية « ابراهيم الكاتب » مثلما في كتابات المازني الاخرى ، وسيلة من وسائل اعلان هذه الرؤية الممزقة ومجابهتها معا ، على ارضية مرحلة ومجتمع وثقافة كانت كلها تتمزق او تعاني هذا التمزق بين القديم والجديد .

واخيرا نطرح مع المازني هذه الملاحظة المبكرة والمدهشة : « من الذي قال ان الرواية اما ان تكون على النسق الغربي او لا تكون ؟! »

←

١ ــ هوامش التمهيد :

١ ــ رواية الدرياق في احوال العشاق . ترجمة نخلة افندي صالح مطبعة المعارف ــ بيروت ١٨٧٥ .
٢ ــ القصة في الادب العربي الحديث . محمد يوسف نجم ص ٨٧ الطبعة الثالثة ــ بيروت ١٩٦٦ .
٣ ــ ٤ راجع مقالة « الروايات والروائيون » من كتاب :
مصادر نقد الرواية في الادب العربي الحديث في مصر ، ص ١٥
دكتور ابراهيم الهوادي . دار المعارف ــ مصر ــ ١٩٧٩ .
والمقالة (تاريخها ١٨٩٩) انما تتحدث على الرغم من اسمها ، عن المسرح ففي هذا الكتاب ، على سبيل المثال ، يرد اسم عديد من المقالات التي تحمل اسم الرواية وهي في حقيقتها تتناول المسرح ، وقد اشار عدد من الباحثين العرب الى هـذه الصعوبة في التمييز اثناء الفهرسة ــ اذا لم يجر الاطلاع على المادة ــ بين مـا يتناول الرواية ، او ما هو رواية ، وبين ما يتعلق بالمسرح .

٢ ــ هوامش وملاحظات القسم الاول : دخول السلسلة .

١ ــ ٢ ــ يحيى حقي . فجر القصة المصرية . ص ٢١٢ ، ــ ٢١٨ على التوالي . المؤلفات الكاملة . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٤ .
٣ ــ راجع قائمة الروايات التي كتبها الادباء خلال الثلاثينات في اخر هذا الفصل .
٤ ــ ٥ ــ الرسالة العدد الاربعون . السنة الثانية ص ٥٦٩ .
٦ ــ الرسالة . العدد ١٨٣ ، ٤ يناير ١٩٣٧ .
٧ ــ الرسالة العدد السادس ١٩٣٣ ص ٦ من مقالة للزيات بعنوان :
« من رسالة الى صديق حول التجديد » ومنذ هذا العدد بدا احمد امين في كتابة سلسلة مقالات حول « التجديد في الادب » .
٨ ــ تكونت المدرسة الحديثة « في القصة القصيرة » في مصر خلال هذه الفترة . امـا في سورية فقد صدرت في الفترة نفسها اول مجموعتين قصصيتين وهما : ١ ــ ربيع وخريف علي خلقي ١٩٣١ ٢ ــ في قصور دمشق محمد النجار ١٩٣٧ .
٩ ــ في هذه الفترة تاسست الاحزاب الشيوعية العربية والحزب السوري القومـي وحزب الكتائب وحزب الاخوان المسلمين ، اي غالبيـة لتنظيمات السياسية في المشرق العربي .

←

وبديهي ان مفهوم الحزب هو من مفاهيم الرؤية الجديدة التي تنطلق من الاعتراف ضمنا او علنا ، بتعدد وتناقض المصالح والاراء في المجتمع الواحد ، وهو مفهوم يعارض مفهوم وحدة الجماعة القائم على أساس الدين (مفهوم الامة) الذي بقي سائدا حتى تغلغل النفوذ الاوروبي والافكار الجديدة في مناطق « الدولة العثمانية ».

١٠ ـ « المجددون الملحدون » هكذا يطابق مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧) في كتابه : « تحت راية القرآن » بين « الصفة والموصوف » اي يطابق بين التجديد والالحاد ويعتبرهما واحدا ، وهكذا يصبح التجديد اللغوي والاسلوبي والفكري ، اي تقديم رؤية جديدة مغايرة ، مقترنا بالخروج على المقدس لدى التقليديين ، فتتكرس بذلك قدسية اللغة عبر ربطها بقدسية الدين ، وكما هو واضح ، فتلك طريقة التقليديين في مقاومة قطع السلسلة الثقافية ـ الاجتماعية على انغام تستنفر المشاعر الدينية ، وتصور الموضوع على انه مجرد إلحاد ومؤمرة على الامة ودينها واخلاقها ، ومما يؤسف لي ان بقايا هذا المستوى المتدني في (مناقشة) الافكار الجديدة او الفنون الحديثة ماتزال مستمرة حتى الان ، وكما حدث في معركة الشعر الحديث فيما بعد، وفي كل الاحوال كان الرافعي بقولته هذه، بل وعبر الكتاب «تحت راية القرآن » كله ، يربط دون مواربة بين اللغة وبلاغتها القديمة ، وبين الرؤية التقليدية للعالم ، وهذا الربط يبدو واضحا في رفضه لفن الرواية، وفي آرائه الفكرية واسلوبه البلاغي اللغوي ، وفي دفاعه عن الطربوش ضد القبعة ، بل يمكن اعتبار الرافعي نموذجا ساطعا لكيفية انتاج وقيادة لغة ما ، لفكر ما ، او العكس ، اي كيف ينتج ويقود فكر محدد ، لغة محددة . وكتاب الرافعي الذي وردت اراؤه وقولته هذه فيه هو مثال على الرؤية الدينية التي تعامل كل تجديد فكري ولغوي ، أي كل رؤية مغايرة للعالم ، وكل جديد ، على انه انتهاك للمقدس . راجع . مصطفى صادق الرافعي . تحت راية القرآن ص ٨ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ الطبعة الرابعة ١٩٥٦ ، والكتاب بمجمله ليس سوى « قذف وتشهير وتكفير » بالمجددين وعلى راسهم طه حسين . صدرت الطبعة الاولى عام ١٩٣٦ .

١١ ـ في هذه الفترة ظهرت الكتابات الجديدة حقا والهامة مثل :

١ ـ الاسلام واصول الحكم ـ علي عبد الرزاق ١٩٢٥

٢ ـ في الشعر الجاهلي : طه حسين ١٩٢٦

٣ ـ حميات في الغرب : سليم خياطة ١٩٣٣

٤ ـ على طريق الهند : عبد الفتاح ابراهيم ـ بغداد ١٩٣٥

وفي الفترة نفسها بدأ المشروع التنويري المشترك لطه حسين واحمد امين وعبد الحميد

←

المبادئ لاعادة دراسة الحياة العقلية والسياسية والادبية للامة العربية منذ ظهور الاسلام ، وحتى الوقت الراهن .

راجع مقدمة طه حسين لكتاب احمد امين « فجر الاسلام » المنشور للمرة الاولى عام ١٩٢٨ .

كما بدأ في الفترة نفسها (الثلاثينات) مشروع تنويري ذو مسحة يسارية واضحة في سورية اعلن عن برنامجه في العدد الاول من مجلة الثقافة الصادرة عام ١٩٣٣ والتي كان يحررها الدكاترة :

كامل عياد وجميل صليبا وكاظم الداغستاني والشاعر خليل مردم ، ثم سيتطور هذا المشروع نحو اليسار في مجلة « الطليعة » ١٩٣٥ – ١٩٣٩ .

١٢ – ان اسهام ساطع الحصري (١٨٨٠ – ١٩٦٨) يتلخص في اعتماد اساس ورابط جديد للمجتمع هو القومية ، عوضا عن الدين بعد انهيار دولةالخلافة الاسلامية – العثمانية

٣ – هوامش وملاحظات القسم الثاني : « إبراهيم الكاتب » .

١ – ابراهيم الكاتب . ابراهيم عبد القادر المازني . مطبعة دار الترقي الطبعة الاولى القاهرة ١٣٥٠ – ١٩٣١ .

٢ – الرواية ص ٧ من المقدمة وهي بقلم احمد نجيب صاحب دار الترقي للطباعة والنشر ومع الاسف فان الطبعات التالية لابراهيم الكاتب تحذف مقدمة الناشر والمؤلف على الرغم من اهميتهما .

٣ – دراسات في حضارة الاسلام تاليف هاملتون جب . ترجمة : احسان عباس وآخرون . ص ٣٩٠ دار العلم للملايين – بيروت ١٩٧٤ ط ٢ وقد نشر مقال الاستاذ جب عن القصة المصرية بالعربية للمرة الاولى في الاعداد ٦ – ٧ – ٨ من مجلة الرسالة عام ١٩٣٣ أي بعد صدور ابراهيم الكاتب بعامين .

٤ – المقدمة ص ١٣ – ١٤ – ١٥ .

٥ – الروايــة ص ٨٧ .

٦ – الروايــة ص ٣٦ .

٧ – الروايــة ص ٣٦٩ .

٨ – الرواية ص ٣٢ .

٩ – عن علاقة الرواية بالادب الشعبي العامي نتذكر :

« كانت اللغة اللاتينية لغة الثقافة والتعليم اما اللغــة العامية فهــي Roman ومن هنا جاءت كلمة رواية Roman اي الادب الشعبي المكتوب باللغة العامية » .

نقلا عن : تاريخ الرواية الحديثة ص ٢٢٢ ر.م. البيريس . ترجمة جورج سالــم دار عويدات بيروت ١٩٦٧ .

١٠ – الرواية ص ١٣٦ .

←

١١ ـ تحدث اغلب النقاد الذين تناولوا « ابراهيم الكاتب » عن عناصر التشابه بين شخصية ابراهيم الروائية وبين شخصية المؤلف . راجع على سبيل المثال : عبد المحسن طه بدر في كتابه : تطور الرواية العربية .

١٢ ـ عن الجدال حول تاثير وضع المراة على نشوء وتطور الرواية العربية . راجع : هاملتون جب مصدر مذكور ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

١٣ ـ عن مستويات اللغة الثلاثة ، يمكننا ان نقرا العينات التالية:

١ ـ يقول ابراهيم مخاطبا شوشو : « لا ادري اي سحر ضربته علي حتى صرت، كلما عزمت ان اروض نفسي على مراجعة الصبر فيك ، لا تكاد عيني تاخذك حتى يتحلل العزم في كل يوم اعالج ان ارد نفسي على مكروهها ثم ما هو الا ان اراك او تخطر في القلب ذكراك ، حتى انسى كل شيء سواك ، ولا يبقى لي مني الاك » ص ٢٠٣ .

واضح الاسلوب اللغوي التقليدي ، اما عن الاسلوب اللغوي العامي فنقرا هذا الكلام لنجيبه اخت شوشو :

٢ ـ « ... آل غاضبانين آل ؟ طيب ما اعلهش .. إبكره تقفل ونرجع نقول ياريب اللي جرى ما كان .. لكن تقول ايه نعيد ايه ؟ هو القفر يطلع من اللحم ؟ هيء لكن ده مش ممكن والا لما تشوف لبن العصفور . وازاي ده يجي ؟ ده كلام عقلا ولا مجانين ؟ لا برده عقلا بس المكتوب على الجبين ، واهو عمل عملوه ولاد الحرام والسلام » ص ٢٣٩ .

ثم اقرا هذا النموذج للغة الثالثة . يقول ابراهيم مخاطبا شوشو :

٣ ـ « اني اكبر منك سنا واكثر تجارب ولم يكن من حقي أن ادع الامر بيننا يبلغ هذا الحد . وعلى ان لك على صغرك وغضارة سنك وقلة خبرتك ، من الذكاء وما يعينيك على التقدير السديد والنظر السليم ، واني لاعلم كما تعلمين ان بيننا ... تفاهما .. تفاهما مباركا . ولست اعتقد ان بين اثنين سوانا مثل هذا التعاطف الطبيعي . كلانا خلق لصاحبه ولكن لهذه الامور .. مقتضياتها .. مستلزمات لا مفر لا معدى عنها . اذا لم يكن الزواج هو المصير فليس يجوز أن ينشا بيننا او يظل مثل هذا التفاهم .. انه تحد للطبيعة .. ان يتحاب اثنان ثم لا لقاء : الشان شانك في الحقيقة . والامر لا يعني سوانا . ولكن الايام مقلوبة . والعادات والتقاليد سخيفة منافية للعقل والواجب ...» ص ١٣٤ .

٤ ـ اما النموذج التالي فهو حوار بين شخصيتين ، ابراهيم يتكلم بالفصحى فيجيب « احمد الليت » بالعامية :

←

قال ابراهيم : « أنا من مصر »
فقال الرجل : « ما شفتهاش يا افندي »
فقال ابراهيم « لم تخسر شيئا »
ولمت عين الرجل وهو يحجب الشمس بكفه ويقول :
« بيجولو انها جميلة ـ ما شفتهاش يا بني
ـ فيست اجمل من قريتكم .
ـ بلدنا ... الشبان ما يعرفوها يا افندي بيرحلوا وبيجمدوا في البنادر بيمتوهم المدارس يجوموا ما يطيجوش البلد ثاني ... بيعدموا الصحة حدالة والمال كما . بجالي سبعين سنة عايش في الارض وما هجرتها يوم ، واروح فين ؟ »
ـ وهل كل الفلاحين مثلك ؟
ـ ايوه . زيي لع .. ما حد زيي ، شبان الزمان ده كيف بيجوا زيي ما طيج افوت
ريحة الارض ص ١٠١ ـ ١٠٢

بعض من حيوات وروايات وتواريخ

ـ دخول السلسلة ـ

١ ـ ابراهيم عبد القادر المازني	١٨٨٩ ـ ١٩٤٩	ابراهيم الكاتب	١٩٣١
٢ ـ محمود طاهر لاشين	١٨٩٤ ـ ١٩٥٤	حواء بلا آدم	١٩٣٤
٣ ـ محمود تيمور	١٨٩٤ ـ ١٩٧٣	الاطلال	١٩٣٤
٤ ـ توفيق الحكيم	١٨٩٨ ـ ١٩٨٧	عودة الروح	١٩٣٣
		يوميات نائب في الارياف	١٩٣٧
		عصفور من الشرق	١٩٣٨
٥ ـ طه حسين	١٨٩٨ ـ ١٩٧٣	اديب	١٩٣٥
٦ ـ لطفي حيدر	١٨٩٨ ـ	عمر افندي	١٩٣٧
٧ ـ شكيب الجابري	١٩١٢ ـ	١ ـ نهم ١٩٣٨ ٢ ـ قدر يلهو	١٩٣٩
٨ ـ عباس محمود العقاد	١٨٨٩ ـ ١٩٦٥	ساره	١٩٣٨
٩ ـ رشاد المغربي		خطيئة الشيخ	١٩٣٨
١٠ ـ توفيق يوسف عواد	١٩١١ ـ ١٩٨٩	الرغيف	١٩٣٩
١١ ـ أحمد مكي		النداء البعيد	١٩٣٩

★ ★ ★

ملامح الابداع

في عصر النهضة

خالد محي الدين البرادعي

اضاءة تاريخية :

كانت الثقافة العربية تسجل صعودها وفقا للدفع السياسي العربي في التاريخ • كما سجلت اولى خطوات انحسارها وفقا لتراخي الدفع السياسي • الى حد يجعلنا نؤمن بحظر الحكم كسلطة او متمثلا بالسلطة على مسيرة الابداع الادبي كجزء من حركة الثقافة مدًا وجزراً •

والانحسار الذي سجله الابداع العربي ـ ولنعتبر الشعر في مقدمته ـ بدءاً من فتور العقل السياسي العربي في نهاية العصر العباسي وانحداراً حتى القرون العثمانية ، هو الدليل على تاثير الحركة السياسية في الثقافة •

وقراءة المتراكمات الشعرية التي ورثناها مجموعة ومتفرقة من القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر . تقدم لنا الدليل على انحطاط ذوقي وفني ومعرفي وصل اليه التكوين العربي — ككيان مسجون في ظلام العجمة وسراديب الغربة — ويأتي الشعر كإثبات للذات العربية عبر مسيرة العربي في متعرجات التاريخ . المعيار الذي نعرف من خلاله حالة الحضارة ككل . والثقافة جزء منها .

فمثلما سجل الوجود العربي حضوره في التاريخ بحدة وزخم ، كان الشعر يسجل الحضور ذاته بحدته وزخمه . على أن هذه القاعدة تحتمل حالات الشذوذ . وتحتمل الزخم الابداعي الفردي الذي لا تخلو منه عصور الانحطاط . لكن القيم السائدة في أي عصر تظل هي المعيار .

واطلالة افقية على خريطة الوطن العربي . الاقاليم الناطقة بالضاد في القرن الثامن عشر وبضعة عقود من القرن الذي تلاه . مع قراءات مختصرة لما كان يتدفق ضمن أوزان الشعر ويصطلح أهل العصر على تسميته شعراً .

يؤكد حالة الجهل وتدني الذوق وانحطاط الفن وغربة اللغة وفساد القيم — حتى لو لم نعرف الفترة التاريخية بأرقام سنيها . فالنتاج الادبي الفاسد فكراً ولغة وعاطفة وتوجهاً يدلنا على زمنه . ويتضح امامنا فساده وسقوطه مع مرور الزمن — أي كلما تحرك الوعي النقدي واتسعت الاضاءة المعرفية — .

ويصعب أن نعثر على فارق في النوع بين ما كان يصدر في الشام والعراق . وبين ما كان يصدر في الجزيرة العربية وشمالي افريقيا . فالجهل منتشر على المنطقة كلها . والعجمة سائدة على الكل والليل واسع جداً وقادر على اخفاء كل التضاريس في الخريطة العربية .

واستطاعت الامبراطورية العثمانية أن تغرب التراث العربي بكامل اجناسه عن أهله طيلة ثلاثة قرون . لا عن طريق احراقه كما فعل

هولاكو . بل عن طريق اذلال الانسان العربي بتحويله الى كائن يبحث عن ابسط اسباب بقائه . وتتضح هذه الحالة تحديداً في القرن الثامن عشر . حيث تملكت الشعوب المقهورة . والمعطلة قومياً لتستعيد وجودها الحضاري أو تنشط هذا الوجود . وتستدعي الامبراطورية العثمانية لتشبث بهيبتها الآخذة بالانهيار . فتجند العرب للحرب دفاعاً عن وجودها . وتنتشر المجاعات . ويتحول الابداع الادبي والثقافة من فواعل حضارية . الى متممات تزيينية تجيء في آخر سلم الاهتمامات العربية ـ الفردية ـ من حيث الكائن العربي محروم من الامساك بأول ذلك السلم .

ونرى **العراق** . الذي أسهم عبر عصور الاشعاع بدفع مئات الشعراء منهم عشرات الكبار، يتردى في هذا الفساد المرقي ، نتيجة ترد حضاري محزن . فيطالعنا تطلّع القرن الثامن عشر بمرقعات مقززة يصعب أن نصدق بأن صناعها هم الاحفاد الحقيقيون لشعراء العصرين الاسلامي والعباسي . ليس من انحطاط شعريتها وانعدام فنيتها وسخف تركيبها وحسب ، بل من خلال حالة الاستخذاء والاذلال وفقدان اي بعد انساني لها . فلا منظور سياسي ولا هم وطني ولا تطلع انساني ـ فيما عدا البكائيات التي لم تكن موظفة ضمن أي اعتبار ، للحض على التخلص من حالة الانسحاق التي يعانيها عرب العراق . بل هي تحبب الينا الموت . كما قال احد العراقيين فيما بعد(١) .

---

(١) انظر : تطور الشعر العربي الحديث في العراق . للدكتور علي عباس علوان . والنماذج العجيبة التي قدمها لشعراء ما قبل النهضة . تقف على حالة الشعر الحقيقية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر . وانظر كتاب الدكتور يوسف عز الدين : الشعر العراقي في القرن التاسع عشر .

وعاش الابداع في **بلاد الشام** ، نفس حالة الركود والعجمة التي كانت في سائر الاقاليم العربية . من منظومات ركيكة ومساجلات سطحية تشكل اجتراراً لعصور الانحطاط . ومع التململ الوطني المبدر في أوائل القرن التاسع عشر . اخذت صورة الابداع في الشام تنهض من تحت الانقاض والركام . لتسجل استمراراً متعثراً لن يقدر له احتفار بصمته في مسار الابداع الا مع التحركات الجادة للانفلات من قبضة العرش العثماني . بعد منتصف القرن .

وفي **مصر** التي ستسجل لعصر النهضة العربية صفحة من التوهج الحاد . حدث الانكفاء ذاته الذي عم بعد الطوفان العثماني « فيتوقف في مصر كل شيء ، ويعم العقم والجمود ، وتتراجع النهضة الذهنية ،

حتى تصبح شيئا ضئيلاً لا نكاد نتبينه الا في متون وملخصات يبديء فيها الأزهريون ويعيدون » (١) والابداع الادبي جزء من تلك الحالة المزرية . « اذ لم تعد مصر تحت تأثير العثمانيين وما اشاعوا فيها من فساد في النظم السياسية والاجتماعية ، صالحة لأن تخرج ازهاراً أو ما يشبه الازهار . فقد غلوها وغلوا ادباءها ...... وأصبحت لا تجد كاتبا ولا شاعرا تستطيع ان تقرأ له شيئا يلذ عقلك او يلذ روحك » (٢) وما كان يفعله النظامون في مصر قبل ظهور البارودي . وهو التشطير والتخميس وحساب الجمل .

ولم يستطع أي مؤرخ ادبي في المغرب او الجزائر او تونس ، ان يقنعنا بوجود حياة إبداعية في الفترة السابقة او اللاحقة لعصر النهضة العربية . شمالي إفريقيا أصيبوا بمحنتين . **الأولى** التجهيل العثماني الـذي فرد الليل على المنطقة . فحرمها من ضوء الابداع . إلا من خصاص يدخل منه

(١ ـ ٢) انظر : الادب العربي المعاصر في مصر . الدكتور شوقي ضيف القسم الاول . وتحليله العميق للشعر التقليدي الذي سبق البارودي . وكيف اعتمد اللاحق على السابق بصورة فجة وسخيفة تدل على انعدام الذوق الفني والرؤية الشعرية .

ضوء خافت يشبه البصيص . من أطراف التراث الفكري القديم . التي علكها اللاحقون وأشبعوها شرحا وتعليقا وأثقلوها بالحواشي المرهقة . **ومحنة** التغريب الاوربي عن اللغة العربية وآدابها . مما أبطأ بلحاقهم بعصر النهضة العربية . ومازالوا حتى الآن يعانون من وطأة العجمة التي فرضت عليهم فرضا . ومصطلحهم فيها هو : ازدواجية اللغـة .

والمؤلفات التي نقرؤها كجزء من التاريخ الادبي في المغرب والجزائر وتونس وليبيا ـ إلا في حالات شاذة ـ هي صورة حية للثقافة المتردية طوال وجود العثمانيين وحتى أوائل القرن العشرين حيث تحركت فصائل الشعب العربي في الاقطار الاربعة . مطالبة باثبات وجودها في الخروج من الوصايتين العثمانية والاوربية .

ففي **المغرب** ، إشعاعات شعرية باهتة في عهد الحماية . لا تكاد ترقى الى مستوى الشعر ضمن أي معيار نقدي . وإن كان عصر النهضة المغربي يبدأ بعد عقود من القرن العشرين . ولم يستطع مؤرخو الادب المغاربة إقناعنا بأن النماذج التي دونوها من مدائح نبوية ومدائح ملكية وأناشيد وطنية ومناجاة وإخوانيات ، تستطيع الانتماء الى الشعر والصمود أمام أي اعتبار نقدي (١) . فهي نثر منغم يخلو من الشعرية تماما .

وفي **الجزائر** . نشتثني الشاعر الفارس عبد القادر الجزائري الذي التمع التماعا يتيما ومتفردا في القرن التاسع عشر . ثم لا نكاد نبصر أكثر من سخف منغم آنا على قيثارة الدين وأحيانا على آلات التشطير والتخميس . وكلها نظم ممل في لغة مكرورة . ورغم العواطف الوطنية والدينية المبذولة

(١) انظر : الشعر الوطني المغربي في عهد الحماية . الرباط ١٩٧٤ . للدكتور ابراهيم السالومي . وهو اطروحة دكتوراه للمؤلف . ورغم حماسه واجتهاده وقدرته النقدية لم يستطع اقناعنا بشعرية أي قصيدة . وانظر للتوسع سلسلة الدراسات القيمة التي كتبها الدكتور عباس الجراري عن الشعر المغربي في اعداد مجلة المناهل الشهرية المغربية .

في هذه المنظومات . تظل بالاصل نثرا موزونا مقفى حينا ومشطرا او مزدوج القوافي احيانا اخرى ، ويغفر للجزائريين هذا القصور لتغريبهم عن اللغة اضطرارا (١) .

وفي تونس : « يمكن ان يقال على الاجمال . ان الشعر اصبح صناعة لفظية بعد ان كان قريحة فطرية . وتحولت العناية في النظم الى المحسنات البديعية . كاستخدام التورية والجناس والمطابقة والاقتباس . وفسدت السليقة بالتكلف . وتعطل توليد المعاني ، وقل الاختراع(٢) ... » وكذلك لجأ نظامو تونس الى اسراف مخجل في المديح والاطراء . مما يدل على فساد الذوق الادبي ، وانعدام الرؤية الشعرية . ويظل الشعر في تونس طوال العصر العثماني افضل منه في الجزائر والمغرب وليبيا . وأرى ان جامع الزيتونة ظل يمد عرب تونس باشعاعات من التراث الفكري العربي ، خلافا للازهر في الفترة ذاتها . مما ابقى على حالة التقليد الشعري متماسكة الى حد مقبول . مع تحفظنا الشديد حيال المدائح التي استهلكت ثلاثة ارباع النظم في عصور الظلام .

وفي ليبيا : كما في غيرها من اقطار المغرب العربي خاصة ومشرقه عامة والظلام الذي انسحب على الثقافة العربية منذ انضواء العرب تحت الراية العثمانية . هو الذي انسحب على ليبيا . فاصيبت الثقافة « بالعقم الفكري والخمود الادبي . كما واجهت تحديا حضاريا واحدا . متمثلا في الاستعمار الغربي »(١) حيث انعدم الابداع الادبي في ليبيا الا من محاولات سخيفة

(١) انظر : تاريخ الادب الجزائري . محمد الطمار . الجزائر - بدون تاريخ - وهو تاريخ ادبي يؤرخ للابداع في الجزائر عبر عصورها وشخصياتها من بداية الفتح الاسلامي حتى اوائل القرن العشرين . وانظر سلسلة اعداد مجلة الاصالة التي حفلت بدراسات مميزة عن تاريخ الجزائر السياسي والثقافي . وانظر ديوان : الامير عبد القادر الجزائري.

(٢) انظر : مجمل تاريخ الادب التونسي . حسن حسني عبد الوهاب . تونس ١٩٦٨ . وهو متابعة تاريخية للادب في تونس من الفتح العربي الى العصر الحاضر . وانظر : الحركة الادبية والفكرية في تونس . لمحمد الفاضل بن عاشور . تونس ١٩٧٢ . وانظر : المؤنس في اخبار تونس لابن ابي دينار . تحقيق محمد شمام تونس ١٩٦٧ .

تمثلت « في الاساليب الركيكة التي انفصلت عن كل تراث ادبي في نصاعته الاولى وفخامته البعيدة عن كل تكلف وتمحل »(٢) .

وتكون الكارثة آلم وأذى عندما نتم اطلالتنا على **الجزيرة العربية** . بحجازها ونجدها ويمنها . حيث المنبع الاول والمهد الاخضر الاول للفكر العربي بشعره وثقافته ومبدعي حضارته . وقد ابدى طه حسين أسفه وأساه على الحالة المبكية التي تردت فيها الثقافة في جزيرة العرب . ويذكر الكثير من الوقائع المخجلة في هذه البقعة المشعة في التاريخ الحضاري العربي . وكيف وصلت الى هذا الظلام البهيم(٣) .

واليمن حتى منتصف القرن العشرين او قبل ذلك بسنين كان خارجا عن التاريخ . وعندما تصل الى اليمن تحس بأنك في « القرن الهجري الثالث . لا مدارس ولا جرائد ولا ادوية ولا اطباء ولا مستشفيات ... إن الامام هو المعلم والمحامي والكاهن »(٤) .

وسلسلة الأئمة الذين يزعمون انهم يتحدرون من سلالة النبي العربي . قد أسهموا بإخراج اليمن من مسيرة التاريخ . حتى العثمانيون من فصوله . وتركوا فيه نماذج عجيبة من الأميين والجهلاء ينظمون مرقعيات غاية في السخف وإثارة الضحك على أنها شعر(٥) اضافة الى ان الأئمة بالذات وبلا استثناء كانوا يشاركون في تلك المهزلة(٦) ولا نجد

(١ ـ ٢) انظر : رفيق شاعر الوطن . الدكتور خليفة التليسي . طرابلس ليبيا ١٩٧٩ . طبعة ثالثة . وفيه فصل جميل عن الحياة الادبيه في ليبيا خلال العهدين العثماني والايطالي .

(٣) انظر : الحياة الادبية في جزيرة العرب لطه حسين دمشق ١٩٣٥ .

(٤) انظر : ملوك العرب لامين الريحاني ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ـ بيروت بدون تاريخ .

(٥) انظر : الشعر المعاصر في اليمن . عبد العزيز المقالح . بيروت ١٩٧٨ . حيث التشخيص الدقيق لحالة الادب في عصور انحطاطه . وانظر : الادب والثقافة في اليمن عبر العصور ـ خاصة فصوله الاخيرة .

(٦) في كل الاقطار العربية أناس يدعون قدرهم من سلالة النبي والمسؤولون العثمانيون شجعوا هذه الظاهرة .

الحال افضل في **الكويت** مثلا . حيث لا يعرف الناس هناك الشعر الا في أواخر القرن الثامن عشر حيث نزل الكويت شاعر عراقي يدعي هو الآخر انه من سلالة النبي . هو عبد الجليل الطابطبائي(١) . وتتلمذ عليه جماعة من أهلها حيث انتشر النظم على أيديهم بدءاً من تلك المرحلة . لكنه نظم مسف سخيف مفرق في الذاتية والدوران في الافق الفردي . ومديح الامراء . وآنا في العاطفة الدينية كتقليد لظاهرة في الشعر العربي القديم .

ونخلص من هذه الاضاءة التاريخية الى ان الشعر الذي يمثل الطاقة القصوى والمتوترة للابداع العربي . وصل الى مرحلة انحطاط تتشابه تفاصيلها في كافة الاقاليم العربية . الا من استثناءات شاذة لا تغير من وضع القيمة شيئا . وان هذا الابداع وقع في الانقطاع المطلق عن الحياة . والانخلاع من شروط البيئة . والتعامل السطحي مع التراث . وغياب المنظورين الفني والحضاري . دون ان تسجل لنا فترة الانحسار الثقافي تلك اي اثر الفكر النقدي . فيما عدا الاطراءات السمجة التي يكيلها سامعو ذلك النظم على أهله . ولنا ان نتذكر ان الاجناس الابداعية الاخرى من مسرح ورواية وقصة ومقالة لا وجود لها اي وجود . وكان عليها أن تنتظر التفجيرات الحضارية من سياسية وثقافية نهضوية . لتتوالد مسجلة حضورها في دفتر الابداع العربي .

الظهور من تحت الانقاض :

رغم التناقضات الحادة التي عصفت بانزياحات الفكر لدى كافة مفكري عصر النهضة ، والتناقضات التي عصفت بخطى ثوار عصر النهضة(١) يظل القرن التاسع عشر بما سبقه من إرهاصات وخلخلة

(١) انظر : ادباء الكويت في قرنين . خالد سعود الزيد . الكويت ، طبعة ثانية ١٩٦٧ .

(٢) عالج المفكر محمد عابد الجابري مجمل الايديولوجيات المرافقة واللاحقة لعصر النهضة. واحكم الخناق على فشلها وقصورها في كتابيه المهمين : الخطاب العربي المعاصر . ونقد العقل العربي . وان كان الجابري ينفي هذه التناقضات او يتجاوزها لدى الشعوب الاخرى في الحالات المتماثلة .

عصرا قابلا لنهضة عربية حقيقية ، كان المفروض أن تغير وتبدل في بناء الكيان العربي فكرا وممارسة . وتنقل العربي الفاعل في حضارة ماضية، ليفعل في حضارة قادمة بصورة أسلم واكثر اتقانا . توافقا مع حركة التاريخ وجدلية التطور .

فالفترة الزمنية الواقعة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، انجبت دفعات متلاحقة من الرجال . قدر لهم فيما بعد ان يشكلوا خصوبة لا مثيل لوجودها طيلة عصور الظلام . التي امتدت من نهايات الحروب الصليبية حتى نهايات الانفاس الاخيرة للامبراطورية العثمانية . وكأنها ولاءات ليلية مفاجئة .

لكن ـ وليس تبريرا للفشل ولا مبررا للارتكاس ـ اذا قلنا إن الكيان العربي في الفترة ذاتها كان محاصرا بين ثقلين . ثقل الامبراطورية العثمانية التي انهت الانسان الى « ظلمة حالكة ، ومحنة شاملة ، وجهل مطبق ، وظلم فادح ، وفقر مدقع . »(١) . وثقل العالم المقابل الذي اتفقت اطرافه ـ رغم ـ الصراع بينها . على انهاء الامبراطورية العثمانية لا حبا بالشعوب المسحوقة تحت ثقل الاتراك . بل رغبة في ابتلاع تلك الشعوب بأسلوب جديد . وكما تجمع الكيانات العربية اليوم . رغم ما بينها من تناقضات فكرية وسياسية على ضرورة التخلص من اسرائيل ككيان استيطاني . كانت روسيا القيصرية وامريكا وفرنسا وبريطانيا والمانيا وايطاليا . رغم التناحر السياسي والتناقض الفكري والايديولوجي . فيما بينها تجمع على ضرورة التخلص من العثمانيين . مع فارق الدافعين العربي المعاصر تجاه اسرائيل . والاستعماري التوسعي لدى تلك الدول حيال الوطن العربي آنذاك .

هكذا الفتى العربي ذاته عندما فتح عينيه المريضتين في أوائل القرن التاسع عشر . فهو بين ثقلين ضاغطين . ولم يكن بصحته التي توفر له فرصة اثبات ذاته . بل فتح عينيه ليدافع عن بقائه حيا . « غير ان

(١) انظر : زعماء الاصلاح في العصر الحديث . احمد امين . القاهرة ١٩٧١ .

هنالك فرقا بين مجرد البقاء . وبين نوعية هذا البقاء فلئن ظلت الأمة باقية ، فيجب أن نتساءل : ماذا كان نوع ذلك البقاء ، أو الوجود . بالقياس الى وجود الآخرين ؟ »(١) وقد تكون تجربة العربي في مرحلة النهوض فريدة من نوعها في تاريخ مسيرة الشعوب . ومن هنا طالب الاصلاح العربي قاتله الاول أن يرأف به . واتجهت جهود المصلحين الأوائل لمطالبة الامبراطورية العثمانية بالذات . بالاصلاح الذي ـ لن ـ يتأتى عن طريقها . ذلك أول ارتكاس أصيبت به النهضة . أو الميلاد الجديد . وهو أول اتجاه أيديولوجي يتبناه الشعر الناهض من تحت الانقاض كما سوف نرى .

ولو تتبعنا مسيرة النهضات العالمية في الشرق والغرب بدءاً من التجاوزات الاولى لعصور الظلام . لن نجد الشعب ما وضعاً يشبه وضع العرب في بدايات النهضة(٢) .

لقد استيقظوا من الموت الذي دام قرونا . وكلما تقدموا في الاحساس بضرورة النهوض . تقدموا بالبحث عن الذات . لكن من خلال الثقلين الكابوسين أوربا عن اليسار والترك عن اليمين . وتمر مائة وخمسون سنة وهم يتأرجحون بين « القومية العثمانية والقومية الاسلامية والقومية العربية والقوميات المحلية أو الفئوية »(٣) ولئن ماتت واحدة من هذه الاتجاهات وهي الاولى فان العرب ما زالوا موزعين ايديولوجيا وفنيا ـ ابداعيا ـ بين الاتجاهات الباقية . التي ترسخ الشرذمات الاقليمية وجودها ، وتعزز لها من يبرر استمرار هذا الوجود دون الاتفاق على نهج واحد يتمم رسالة النهوض . واذا صحت رؤية نديم البيطار حول الطريقة التاريخية التي يتم بموجبها نمو الشعور القومي . فان العرب عبر الولاءات وانظمة الحكم سائرون بالطريق الخطأ بحكم فرض الواقع القابع الذي يعتبر طبيعيا في النهاية لان

(١) انظر : عربي يفكر . حافظ الجمالي . ص ١١٠ . اتحاد الكتاب العرب ١٩٨٢ .
(٢) للتوسع انظر : تاريخ عصر النهضة الاوربية . ضمن الموسوعة التاريخية الحديثة للدكتور نور الدين حاطوم . بيروت ١٩٦٨ . وانظر : مختارات ساطع الحصري .
(٣) انظر : تحديث العقل الغربي . الدكتور حسن صعب . بيروت ١٩٦٩ ص ٢١ ـ ٢٢ .

المقدمات الخطأ لا تنتج الحلول الصحيحة ف « تكوين الدولة » ، الارض أو اللغة القومية لم يكن نتاج نمو الشعور القومي . بل ان الشعور القومي كان نتاج هذا التكوين الذي نتج بدوره عن سياسة الانظمة الملكية الدمجية ففي أوربا حيث مسرح القوميات الحديثة ، ليس هناك من امة واحدة لم تتشكل من شعوب مختلفة ..... تتميز بكيانات خاصة بها ، وتتكلم لغات متباينة . وتعود الى أصول وثقافات مختلفة ... »(٢) .

ألم نقل انها فترة رغم ظلامها ألكالح انجبت دفعات من عظماء الرجال ؟ كان الاول في سجل تلك الاطلالات محمد بن عبد الوهاب الذي سجل أول هزة عربية صدمت الامبراطورية العثمانية المتآكلة بنفس الزخم الذي صدمت به الكيان العربي المحنط . ولا يجوز لدارس تاريخ القرن الثامن عشر ان يستخف بحركة عربية الجنس عربية الاسلام قامت تدعو الى « التوحيد » بعد ان تمرغت أوصاله بطين الشعوذة وطحالب الطقوس ، وابتلع الكثير من الاشربة الملوثة وسار في طريق تحفه الشوائب والطفيليات . ذلك هو الاسلام كما رآه محمد بن عبد الوهاب في عصره . وهو يعلم ان الاسلام بريء من اي طقس يخلخل نقاءه . ويبعده عن رسالته الاولى في تغسيل الانسان ورفعه الى مصاف الكائن الاسمى . والمسهم في صنع الحضارة الانسانية .

دعا هؤلاء الموحدون الى العودة الى نقاء الاسلام كما ظهر وانتشر . والى عودة الخلافة الى العرب(١) وهما دعوتان خطيرتان على السلطان —

---

(١) انظر : من التجزئة الى الوحدة . د. نديم البيطار — ص ٤٨ . بيروت ١٩٨٢ .

(٢) انظر الفصل الثالث من كتاب البرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة . الذي كشف بوعي أفكار الحركة الوهابية . وأثرها في القرن الثامن عشر . وانظر كتاب احمد امين : زعماء الاصلاح في العصر الحديث والفصل المخصص لمحمد بن عبد الوهاب . وانه صاحب الحركة التوحيدية التي دعاها اعداؤها بالحركة الوهابية للاهانة والتقليل من شانها والباسها صفة الفردية لطموحه الشخصي وترغيب السلطان العثماني لمحاربتها .

وللوقوف على مزيد من تفاصيل هذا القتال انظر : العالم الاسلامي لعمر كحالة المجلد الثاني من ص ١٤٦ — ١٥٨ .

غير العربي — من جهة . وعلى العرب الذين اتقنوا اسلاما زائفا والفوا ذلك الزيف منذ زمن بعيد ، واستسلموا للتجهيل والتدجين والصمت والرعب من جهة ثانية .

وجاءت الهزة الثانية من اوربا هذه المرة على يد نابليون الذي اقتحم مصر في السنوات الاخيرة من القرن الثامن عشر . وقلب عن وجه مصر غطاء أسود حالكا تراكمت عليه الاوبئة منذ قرون . ولم يطل نابليون المقام في مصر غازيا وفاتحا وقاتلا . وحاملا نتائج الحضارة الاوربية حتى زمنه . لكنه لطم مصر لطمة قوية أيقظتها من سبات عميق(١) . ليخلفه الرجل الذكي القوي محمد علي الذي ظهر على مسرح الاحداث كظهور المعجزات الكونية . ليفيد من الحضارة الاوربية ويؤسس دولة تتحول بجيشها وادارتها الى معجزة حقيقية في التاريخ الحديث . وكان محمد علي الذي يرى نفسه شبيها بالاسكندر المقدوني — ولا نرى في ذلك اية مبالغة —(٢) مؤهلا كعظماء الفتوح والتغيير لان يؤسس اول دولة عربية عظمى في التاريخ الحديث لولا عدة اخطاء ارتكبها . نراها على الصورة التالية :

اولا : اجتزاؤه جحافل من جيشه لقتال حركة محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية بتحريض من السلطان العثماني . ولم يكن بحاجة الى ارهاق جيشه بهذا القتال الطويل خاصة . وانه يحمل نفس الاهداف التي حملها الوهابيون ضد الاحتلال والظلم والجهل والاستلاب وكان كلا الرجلين العظيمين يعملان ليلتقيا في زاوية واحدة .

ثانيا : وصوله بجيشه الى جزيرة كريت . واحتلاله اثينا . وهو بهذه الخطيئة اوغر صدر اوربا لتعمل منذ تلك الفترة على انهائه .

---

(١) انظر تفاصيل غزوة نابليون لمصر ونضال الشعب ضدها في تاريخ الجبرتي . وفي تحليل هذه الغزوة في عدد من المؤلفات اللاحقة مثل : عصر محمد علي . لعبد الرحمن الرافعي . والبرت حوراني في الفكر العربي في عصر النهضة . وانظر كتاب : تطور الفكرة العربية في مصر . للوقان قرقوط .

(٢) وكان الرجل العظيم رفاعة الطهطاوي معاصر محمد علي يسميه بالمقدوني «الثاني» انظر الفكر العربي في عصر النهضة . ص ٩٧ .

وتعتبر السلطان العثماني خيرا لها منه رغم تكالب كافة كافة دولها على اجتثاث الامبراطورية العثمانية . وعملت على تحجيمه وتأليب سكان الشام على ابنه ابراهيم العربي الانتماء والثقافة واللغة والطموح والمشاعر . ـ

ثالثا : اعراضه عن نصائح ابنه ابراهيم في شأن سياسة اهل الشام . مما خلق له خصومات شامية . وكانت متعاطفة معه من قبل واستقبلته استقبال الفاتحين العظام بشخص ابنه ابراهيم .

هذه الاخطاء الثلاثة ـ برأينا ـ حولت محمد علي من عبقرية سياسية خارقة ؛ الى نزوة عسكرية طائشة . قضت عليه فيما بعد . وقوضت منجزاته كلها . ويسرت الطريق امام بريطانيا لتحتل مصر قبل نهاية القــرن .

ونلح هنا على ان الحاح محمد علي على تعريب الدولة لغة وحسا . اكسبه عطف العرب جميعا . وصوره لهم كواحد منهم . خلافا لسياسة السلاطين الاتراك المتاخرين الذين تركوا العرب قهرا وحاولوا ابعادهم عن لغتهم . التي لا يختلفون على سيادتها وان اختلفوا على كل شيء .(١) واذن كانت نزعة التتريك ، حالة لاحقة لوجود محمد علي . الذي نظر اليه بعض اللاحقين من خلال وجهه الواحد فقط(٢) وذهب محمد علي

---

(١) للوقوف على حياة محمد علي وسيرته السياسية والعسكرية . انظر تفصيل ذلك في تاريخ الجبرتي . وفي كتاب عصر محمد علي لعبد الرحمن الرافعي . وانظر الفصلين الخامس والسادس من كتاب معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربي . وانظر الفصل الثالث من : الفكر العربي في عصر النهضة لالبرت حوراني . وانظر الفصل الثاني من كتاب يقظة العرب لجورج انطونيوس . اما تحليلنا لاخطاء محمد علي الثلاثة فهو استنتاج شخصي من خلال قراءاتنا لحياته .

(٢) بعض الكتاب اللاحقين تجاوزوا الجوانب الخلافة في حياة محمد علي . ونسوا انه زج مصر في قلب التاريخ بعد تهميشها الطويل ولم يتذكروا غير ديكتاتوريته وفرديته . من هؤلاء الدكتور شوقي ضيف في مقدمة كتابه : الادب العربي المعاصر في مصر .

←

وابنه ابراهيم . وذهبت احلام الامبراطورية العربية بنفس الصيغة المأساوية التي ذهبت بها حركة التوحيد في الجزيرة العربية ونجد واليمن والعراق « الوهابيين » .

تركت فرنسا مصر لتحتل الجزائر عام ١٨٣٠ . وهي عالمة ان محمد علي مشغول بقتال نده العربي محمد بن عبد الوهاب . وان سلطان الاستانة غارق في طين الانهيار . وكل استجداءات الجزائريين تذهب ادراج الرياح(١) .

وعندما تم تقاسم الجسد العربي الذبيح بين فرنسا وبريطانيا وايطاليا فيما بعد . كانت النهضة العربية ومضات عسكرية وسياسية مجزاة . حينا في الشام وحينا في العراق . وحينا في الشمال الافريقي لا تحسب اي من القوى العسكرية المستعمرة لها اي حساب . بل كانت تلك القوى الاستعمارية تدفع العرب لخوض الحرب العالمية الاولى لحسابها . حيث هلك مئات الالاف من المقاتلين العرب . مرة للدفاع عن الاستانة ومرة أنكى للدفاع عن بريطانيا وفرنسا(٢) وفي كلتا الحالتين قد جروا جرا الى قتال وحشي لا ناقة لهم فيه ولا جمل .

واذا ذكرنا الرجال العظام الذين انجبهم القرن التاسع . نذكر بكثير من الشفقة الحسين بن علي الذي جاء بعد فوات الاوان وتمزقت عبقريته السياسية بين ضحك بريطانيا عليه . وبين ملاحقة تركيا له .

→

وانظر كتاب : رفاعة الطهطاوي للدكتور حسين فوزي النجار . لتقف على تناقض المؤرخين اللاحقين في تقييمهم لمحمد علي وعصره . وانظر كتاب ذوقان قرقوط الفكرة العربية في مصر خاصة الفصلين الثاني والثالث .

(١) للتوسع والاطلاع انظر : بحوث ووثائق في التاريخ المغربي . والرسائل المتبادلة بين الجزائريين وبين الاستانة . وبين الجزائريين وبين كل من فرنسا وبريطانيا . لتتصور الحقد الذي افرغته فرنسا في الجزائر .

(٢) انظر القسم الاول من كتاب : تاريخ الاقطار العربية المعاصر . الفصل الذي كتبه بتروف . طبعة دار التقدم موسكو ١٩٧٥ .

وبين التمزق العربي من حوله(١) وكانت ثورته التي ندعوها بالثورة العربية الحقيقية محكوما عليها بالفشل منذ اللحظة التي انطلقت فيها . لانها نشأت ـ رغم حسن النوايا والذكاء الثوري ـ بين فكين متوحشتين . فك الامبراطورية العثمانية التي فقدت توازنها ووعيها نتيجة فقدانها هيبتها وفك اوربا الشرس الذي ابتلع نصف الوطن العربي حتى عشية قيام الثـورة .

* * *

لكن الحديث عن عظماء الرجال الذين تدفقوا على التاريخ العربي بدءا من اواخر القرن الثامن عشر . واستمرارا حتى استقلال كامل الوطـن العربي . يتطلب من الدارس الحديث عنهم وحولهم من خلال النهضـة التجزيئية التي سوف تخطط مسيرتها وفقا لحجم القطر الذي تنشـأ بين أسـواره ؛ وهم بذلك محكومون منـذ الولادة بالتحرك المجـزأ فكريا وسياسيا وإبداعيا . بعد أن تلاشت الحركتان العظيمتان اللتان قادهما محمد علي ومحمد بن عبد الوهاب . ثم الثورة الثالثة التي قادها الحسين ابن علي . لنراقب ثورة في العراق منفصلة . وثورة بالشـام منفصلة . وتحركات ثورية فرادى بين تونس والجزائر وليبيا . واليمن . بعضها يندرس في دائرة عصر النهضة ، وبعضها الآخر تأخرت به السـن سنين أخـرى .

والحديث عن الإبداع . يتطلب الوعي والحذر . ليظل محكوما بمجمل العوامل الفاعلة في نشأته وتطوره . ورصده من خلال أثره وتأثره بالنهضة ذاتها التي بدأت شاملة . واستمرت مجزأة . مـع الإحاطة بالفكر الذي ألهمها وأستلهمها . ليتحول بالضرورة الى مرافقة تجزيئية أيضا .

فمع إطلالةالقرن التاسع عشرتحركتالنهضةالعربية بصورةانفجارعنيف او إضاءات مشعة حتى الاحتراق ـ قد تحتاج الى رصد تاريخي دقيق ـ .

(١) أنظر تفاصيل مراسلات الحسين بن علي مع المسؤلين البريطانيين في كتاب يقظة العرب . جورج أنطونيوس . الفصل التاسع . وانظر نفس الموضوع في كتـاب الثورة العربية الكبرى . مصطفى طلاس .

ودفعة واحدة يتواجد عدد من الثوار والمصلحين والمفكرين ورجال اللغــة ، يتلفتون باتجاه واحد هو : اوربا عامة وفرنسا بالتخصيص التي قدمت للعالم في الازمنة الحديثة ثورة نموذجية هي الاولى ــ في القرون العشرة الاخيرة ــ وبنفس الوقت كان هؤلاء الرجال يقبضون على حطام الذكريات والجذوات المحترقة بحكم مرورها في عصور التعتيم . وتوزعوا بين حالتين : حالة إحياء الحضارة العربية التي تحولت الى ذكرى . وحالــة الدفــع الحضاري الاوربي الذي ارتفع بالإنسان الى مراتب الخيال ــ وفقــا لتلك الفتــرة .

ومع احتفاظنا بالخلفية الاساس لنشاط هؤلاء الرجال . ومع معرفتنا للمحفزات الآنية التي دفعتهم ليلتقوا على مسرح النهضة والاصلاح . نرى رفاعة الطهطاوي في مصر ولد عام ١٨٠١ .وناصيف اليازجي في لبنان ولد عام ١٨٠٠ . وخير الدين التونسي القوقازي المولد والعربي الثقافة والتوجه ولد عام ١٨١٠ . واحمد فارس الشدياق المولود عام ١٨٠٤ . وتستمر الارض بالعطاء ومع كل عام من اعوام القرن يولد نابغة جديد . فيأتي بطرس البستاني الى الوجود عام ١٨١٩ . وجمال الدين الافغاني عام ١٨٣٩ وعلي مبارك عام ١٨٢٣ . وفرنسيس مراش عام ١٨٣٦ . وعبد الله النديم عام ١٨٤٥ . فعبد الرحمن الكواكبي عام ١٨٤٨ . والإمام محمد عبده عام ١٨٤٩ . فشبلي الشميل عام ١٨٥٠ . فسعد زغلول عام ١٨٥٧ . وقاسم امين ورشيد رضا يأتيان عام ١٨٦٥ . وشكيب ارسلان عام ١٨٦٩ . ورفيق العظم عام ١٨٦٧ . واحمد لطفي السيد ١٨٧٢ . ورعيل آخر حتى نهايــة القرن الماضي . وما من واحد من هؤلاء إلا وترك بصمة واضحة على صفحة عصر النهضة . بل لا نجد واحداً من هؤلاء الرجال وغيرهم عشرات سوف نشير إليهم . إلا وشارك في نهوض الإبداع الادبي شعره ونثره . ومع الرعيل الاول من هؤلاء . وتلفتنا نحو الخلف زمنيا الى الارهاصات الإبداعية ــ في الشعر خاصة ــ نعثر على اللقاء الاول بين الإبداع والبيئة التي تكون فيها . كأول شريط يتحقق في الإبداع النهضوي .

الإرهاصات والتحول :

اضافة الى ازدياد عدد المتعلمين في سوريا على أيدي مشايخ الدين الاسلامي . ورغبتهم في الابداع شعرا ونثرا وقد فعلوا ذلك بالفعل(١) نرى شعلة الأدب هذه قد امتدت الى لبنان . وبدأ نجم بعض الأسر يتوهج بحدة على ارض لبنان كآل اليازجي والشدياق والبستاني(٢) الذين سيشكلون النويات الاولى في نهضة الابداع العربي بدءا من الثلث الأول للقرن التاسع عشر . نرى السيل الهائل من الارساليات الغربية يعزز نشاطه ووجوده . وينهض أعضاء هذه الارساليات بأعباء فتح المدارس والتعليم . مما فتح أعين عرب سوريا ولبنان مسيحيين ومسلمين على التراث العربي العظيم الذي بدا يستعيد انتشاره . مع انتشار المطابع ووسائل النشر المتاحة آنذاك في طليعتها الصحف . مشفوعا بشغف هؤلاء المثقفين لاكتشافه ورؤيته بعد كمونه قرونا في الظلام العثماني . ومع دخول ابراهيم باشا ابن محمد علي الى سوريا – كمنقذ لها من عسف الأتراك(٣) تعزز وجود المدارس الأجنبية والوطنية وتسامح ابراهيم تسامحا كبيرا مع تلك الارساليات التي ستترك اثرين في وجودها، أثرا استشراقيا وتبشيريا لا يشك احد فيه . وأثرا ثقافيا نهضويا . ومعظم هذه الارساليات كانت تنشر تعاليمها باللغة العربية(٤) .

في مصر كانت سلطة محمد علي الصارمة ترسخ وجودها . وقدر لأبناء الجيل الاول الذي ولد مع سلطة محمد علي أن يشب عن الطوق

(١) انظر تفاصيل هذا النشاط في الفكر العربي في عصر النهضة ألبرت حوراني . ص ٧٨ – ٧٩ – ٨٠ – ٨١ – ٨٢ .

(٢) انظر تراجم مفصلة لحيوات أبناء هذه الاسر في : الآداب العربية في القرن التاسع عشر – لويس شيخو في كلا الجزأين .

(٣) دخل ابراهيم باشا الى سوريا عام ١٨٣١ .

(٤) انظر الصفحات الاولى من الجزء الثاني من الآداب العربية في القرن التاسع عشر . لويس شيخو . حيث يعدد الارساليات والمدارس والكليات الاجنبية التي مارست نشاطها في تلك الفترة . مع تعداد المطابع والكتب التراثية التي انتشرت في الشام ومصر.

ليحدث أول تحول فكري في حياة مصر . بدءا مع الرجل العملاق رفاعة الطهطاوي الذي فتح عينيه على حضارة اوربا وتقدمها وعاد الى مصر لينهض بعبء قلما ينهض بمثله رجل واحد . ويلتف من حوله عدد من النابهين العظام كمحمد عبده الذي سيترك اثرا ضخما في نظرة العرب الى الاسلام تحديدا . ان لم نقل انه اطلع العرب على اسلام لا يعرفونه . ومع رفاعة الطهطاوي تدفقت امواج من التراث العربي المدفون . ووفدت امواج من المعرفة الأوربية المادية والروحية لتقلب الحياة في مصر من الضد الى الضد . . اضافة الى مؤلفات الطهطاوي العميقة التي انتشرت بسرعة الضوء على مساحة مصر واجزاء من الوطن العربي . وكانت افكار الطهطاوي وآراؤه في الحكم والحرية والتشريع واضحة . ويرى ان تنطلق الحياة الحديثة في الدولة من ركيزتين هما « التشريع الاسلامي والثروة الحضارية في اوربا المعاصرة » النظرية التي سوف تتردد طويلا على السنة واقلام كافة مفكري ومصلحي عصر النهضة(١) .

بمثل هذا العبء تقريبا نهض في تونس خير الدين الرجل المثقف والمصلح الخالد . والذي طالب باصلاح التعليم في جامع الزيتونة كما طالب الطهطاوي باصلاح التعليم في الأزهر . وانطلق من منطلقات الطهطاوي ذاتها في الاصلاح لدخول العصر الحديث وكأن الرجلين توأمان في التفكير والثقافة والتوجه . وكان لكليهما نفس المواقف من السلطة العثمانية والسلطة الوطنية المحلية . وكان لكتابه المهم الذي تركه « أقوام المسالك في معرفة احوال الممالك » اثر هام على النهضة . وقد طبع الكتاب في تونس وباريس واسطنبول بفترات متقاربة . وقد وصفه لويس شيخو بانه افضل كتاب بالعربية في نوعه(٢) كما كان الأثر نفسه

(١) للتوسع انظر الاعمال الكاملة للطهطاوي تحقيق الدكتور محمد عمارة بيروت ١٩٧٣ . وانظر : رفاعة الطهطاوي . للدكتور حسين فوزي النجار . مصر القاهرة سلسلة اعلام العرب رقم ٥٣ . وانظر الدراسة المعمقة عن الفكر السياسي للطهطاوي في كتاب : التراث في ضوء العقل للدكتور محمد عمارة من ص ٥٧ الى ص ٩٣ ــ بيروت ١٩٨٠ .

(٢) الآداب العربية في القرن التاسع عشر الجزء الثاني ص ٢٥ .

للكتاب المهم الذي ألفه الطهطاوي « تخليص الابريز في تلخيص باريز » الذي عني به أكثر من محقق(١) . ودرسه أكثر من مفكر وباحث(٢) .

وكان أحد معاصري هذين المصلحين المفكرين احمد فارس الشدياق الذي « وضع كتابا مسهبا غريبا مبتكرا هو : الساق على الساق في ما هو الفارياق » بعد أن جاب في آفاق أوربا والوطن العربي وترك أثرا على الصحافة لا ينسى . وكان اهتمامه باللغة العربية وآدابها متوهجا يثير الاعجاب . وكانت مجلته « الجوائب » قد فتحت له آفاق الانتشار الواسع في كل مكان تصله اللغة العربية . أو عرفها أهله .

ومع السنين التي توهج فيها رفاعة وخير الدين وانتشر الشدياق ، كان المملاق ناصيف اليازجي يروض صعاب اللغة وينشر عبيرها على عشرات تلاميذه وابنائه في لبنان . لينهض هو ومن بعده أولاده كما لو كانوا مسئولين عن تسهيل العربية ونشر تراثها وفك الأبواب المغلقة عن آدابها . وقد يكون ناصيف اليازجي الذي افتتح القرن التاسع عشر بميلاده ، أحد أهم عماليق المصلحين لغويا والذين أفنوا أعمارهم لجعل اللغة العربية سهلة الوصول والتوصيل ، وصالحة لحمل مشاغل الحياة المعاصرة في العالم الراكض الى الامام . ولعب اليازجيون مع وخلف والدهم دورا رياديا مشرقا في نشر التراث والحديث عنه وعن لغته ، عبر الكتب والصحف التي أنيطت بهم خلقا واستمرارا .

وبعد فترة قصيرة من ظهور ناصيف يجييء بطرس البستاني الذي عاش في أسرة علم . وتلقف عدة لغات الى جانب لغته . وهو الذي حاز

(١) الكتاب المذكور ضمن الاعمال الكاملة للطهطاوي تحقيق عمارة .

(٢) انظر الدراسة التي كتبها معن زيادة حول الطهطاوي وخير الدين في كتابه : معالم على طريق تحديث الفكر العربي ـ الفصل السادس كاملا .

(٣) انظر : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٢٢ وما بعدها . حيث التقويم الجيد لنشاط اليازجي . وانظر : التكوين التاريخي للامة العربية الفصل الرابع . والآداب العربية لشيخو . لجزء الاول صفحات ٦٠ الى ١١٢ . وتفصيل عن نشاطه الادبي والصحافي والسياسي .

لقب « المعلم » ولعب دورا لا يقل عن ادوار كبار المصلحين العظام في القرن التاسع عشر . معتزا « بدمه العربي » وكان لصحيفته ــ نفير سوريا ــ دور في الاحياء العربي لدى مسيحيي لبنان خاصة . واخراجهم من القوقعة الدينية التي اختبأوا فيها هربا من الاضطهاد العثماني . ويشر بزخم بتآخي ابناء الطوائف الدينية في سبيل نهضة الوطن . وان لم تبرز قضية العروبة سياسيا في فكره بصورة واضحة(١) . وطالب بلطف وخوف معا ، السلطات العثمانية أن تصدر قوانين عادلة . وتنشىء تربية باللغة العربيــة . ولا يجــب ان ننسى موسوعته الهامــة التــي بدأ باصدارها في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر بمعونة مالية من مصر(٢) وهي دائرة المعارف التي انهى اصدارها ابناؤه من بعده . والتي لا يقوم على اصدارها الا الجمعيات العلمية او الجامعات . وتكون أول موسوعة عربية في العصور الحديثة .

ويظهر على مسرح الاحداث . وبصورة مفاجئة المثقف الثائر العنيف الغامض جمال الدين الافغاني . كشعلة ثورة محرقة مجهولة المنشــأ والثقافة . فيلتقي بالمصلح الاكبر محمد عبده ليتحول الاثنان الى ثورة تهدد العروش المتآكلة وتلتهم التقاليد البالية ، بحثا عن اسلام أصــل نقي خال من الشوائب والتزوير .

ولعل اضطهاد الملوك المسلمين العثمانيين والمسلمين اللائذين بظــلال بريطانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بجمال الدين . اضافة الى خوف الآستانة منه بشخصية السلطان بالذات . تفسر لنا عظمة هذا الرجل وجاذبيته وقدرته على توصيل افكاره ــ الاسلامية الثورية ــ ان صح التعبير . فجمال الــدين ومحمد عبده لم تكن لديهما افكار

(١) للتوسع انظر : الفكر العربي في عصر النهضة ص ١٢٧ ــ ١٣٠ .

(٢) انظر مقدمة الموسوعة الشهيرة : دائرة المعارف . وانظر ترجمة مكثفة لبطرس البستاني في : تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ــ المجلد الثاني ص ٦٣٢ ــ ٦٣٣ . وعرف نشــاطه الادبي في مجلة الجنان التي اصــدرها بمعونات مالية من الخديو اســماعيل .

سياسية تنطلق من بيئة محلية . ولم يكن لديهما تصور عن الانفصال عن حكومة الآستانة بقدر ما كان هاجسهما البحث عن الحاكم المؤمن العادل . وعن المجتمع المتقدم الـذي يتوجه نحو الامام مستفيدا من الحضارة الغربية دون أن ينخلع عن جذوره الاسلامية .

وكلا الرجلين كان يستضيء بالصفحات المشرقة التي ملأها المسلمون العظام بعد محمد الرسول العربي . من امثال عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز والمصلحون الكبار الذين استفادوا من تسامح الاسلام . واعتمدوا الاجتهاد . ولئن كان جمال الدين متكلما أكثر منه خطيبا . فكان محمد عبده مفكرا يكتب ويتكلم . وكان « للعروة الوثقى » ذات العمر القصير التي ظهرت في باريس ، تأثير جذري على المفكرين الاسلاميين طيلة عصر النهضة وحتى الآن . اضافة الى اعمال محمد عبده الفكرية الهامة التي سجلت اسمه في تاريخ النهضة العربية كواحد من اهم اساطينها . وكونت من حوله ومن بعده مدرسة فكرية هي من نتاجه وحده . وافتتاحيات العروة الوثقى التي كتبها الامام محمد عبده وكان يقول فيها ان الافكار للسيد والصياغة لي(١) تظهر لنا الآن الروح الثورية العارمة التي تمتع بها جمال الدين . اضافة الى سجنه ونفيه وتشريده بصورة درامية حزينة . ومع ذلك ظل مصرا على حمل مصباح الاسلام بحثا عن الحاكم العادل الذي يشرك الشعب في امور سياسية وتقرير مصيره . وكما ظهر جمال الدين على مسرح الفكر السياسي العربي بمفاجأة غامضة . مات كذلك ميتة غامضة يعتقد الكثيرون انها قتل . ودفن عام ١٨٩٧ في مكان مجهول من الاراضي التركية .

لا يمكننا ان نفصل البصمتين في تاريخ النهضة الحديثة . وان كانت بصمة محمد عبده هي السائدة ، لتصح تسمية اللاحقين له والمعاصرين

---

(١) لم نتمكن من قراءة العروة الوثقى في اصلها . بل قرأناها في الاعمال الكاملة لمحمد عبده . وقرأنا افكار الافغاني في عدة مصادر منها أعماله الكاملة تحقيق محمد عمارة ــ القاهرة ١٩٦٨ . ومنها كتاب جمال الدين الافغاني ــ ل ــ عبد الرحمن الرافعي ضمن سلسلة اعلام العرب . رقم ٦١ .

بالامام . وهو امام بكافة المعايير ، عزز تجديد الاسلام كسلوك حضاري. واسهم عن طريق اصلاحاته في تجديد حياة الازهر ليتحول الى جامعة . كما ترك اسلوبا كتابيا سهلا ميسرا ــ كواحد ممن اخرجوا التعبير العربي من عصور الانحطاط والتكلس ــ الى عالم التجدد والاشراق(١) . ليتحول محمد عبده في الفترة الاخيرة من حياته الفكرية وبعد موته ، الى مدرسة يتتابع الى افيائها ائمة آخرون ، ظلوا الى زمن قريب يؤمنون بالاسلام كقدرة روحية وصلة انسانية ، ووسيلة لاخراج الانسان « الشرقي » من فوضاه وتخلفه . دون تحديد ايديولوجية قومية او محلية مفصولة عن الدين . من هؤلاء التلاميذ الائمة : رشيد رضا(٢) الشآمي الاصل والتعليم ، والمصري المسيرة والنشاط ، والذي افتتن باستاذه الامام وكتب له تاريخا خاصا . صار تاريخا لمرحلة نهوضية(٣) وعبد العزيز جاويش الذي يرتبط روحيا بالامام وتجيىء مؤلفاته متطابقة مع تعاليم استاذه والذي سيدون بصمة الامام في مجمل مؤلفاته(٤) . وقاسم امين الذي كان هاجسه تحرير المراة والدفاع عن الاسلام(٥) ولطفي السيد الذي حمل لواء دعوة الامام والافغاني . والذي يشكل امتدادا لمدرسة محمد عبده . في اعتناقه سنة الاصلاح والتطور(٦) . والقومية المحلية فيما بعد .

وكان الى جانب هذه النخبة المتوهجة من المصلحين الذين التقوا على ارض مصر ونشروا تعاليمهم السياسية انطلاقا من الخلفية الاسلامية.

(١) انظر : محمد عبده ــ لعباس محمود العقاد . الذي توسع بالحديث عن ادبيات محمد عبده واسلوبه ولغته . سلسلة اعلام العرب رقم ١ القاهرة .

(٢) انظر : رشيد رضا الامام المجاهد . للدكتور ابراهيم احمد العدوي . سلسلة اعلام العرب . القاهرة رقم ٢٣ . ورشيد رضا هو مؤسس المنار .

(٣) انظر : تاريخ الاستاذ الامام ــ رشيد رضا ــ وعلاقة الاخير باستاذه ومسيرة جريدة المنار ودورها في الحياة السياسية في مصر .

(٤) من اهم مؤلفات عبد العزيز جاويش : الاسلام دين الفطرة والحرية . وفيه تتحسس بصمة محمد عبده . وانظر كتاب ــ عبد العزيز جاويش ــ لانور الجندي .

(٥) انظر : قاسم امين . للدكتور ماهر حسن فهمي . سلسلة اعلام العرب . القاهرة رقم ٢٠ . ولقاء قاسم امين محمد عبده في باريس .

(٦) انظر : احمد لطفي السيد استاذ الجيل . الدكتور حسين فوزي النجار .

مفكر معاصر لمحمد عبده ، ينشر أفكاره الاصلاحية على أرض الشام . ويبحث عن اسلام نقي من خلال خليفة عربي . واذا كان محمد عبده والأفغاني ومدرستهما قد اكتوت بنار الاستعمار الانكليزي الذي احتل مصر بعد ثورة عرابي . فان الكواكبي المفكر المصلح الذي اضطر للهجرة من بلاد الشام الى مصر . كان يبحث عن الاصلاح خارج الاطار العثماني، بأسلوبه الشيق وأفكاره الواضحة وعبقريته المتقدمة قياسا الى الزمن الذي تواجد فيه(١) . وقد يكون الكواكبي فيما كتبه من المحرمات التي تمس السلطات السياسية في عصره أحد الاعلام الاصلاحيين النادرين . الذين توجهوا الى ما يريدون بلا مواربة أو حذر . ولم يكن غائبا عن الكواكبي ولا عن رجال القرن التاسع عشر الذين اجتمعوا وتفرقوا على أرض الوطن العربي ، بفكرهم الديني والسياسي وتوهجهم الابداعي انهم يحاولون أولا النهوض من عصر أسود تحاصره قوتان . الاستعمار الاوربي بتقدمه العلمي . والامبراطورية العثمانية « ومعها الرجعية الدينية التي كانت تبرر لها مظالمها واستعمارها للعرب باسم الاسلام »(٢) .

عودة الى الابداع الأدبي :

الاتجاه النهوضي الذي كان هاجس العشرات من المصلحين من بعد أوائل القرن التاسع عشر . كان ذا شعبتين : لغوية حمل لواءها مسيحيو الشام : واسلامية حمل لواءها مسلمو العرب جميعا . ولكن التقاء الشعبتين كان يتم من خلال اللغة التي حفظت للعربي وجهه – رغم عصور الظلام – فالذين حملوا لواء النهضة كانوا متفقين – رغم افتراقهم أو تقاربهم – ان الاصلاح يمر من بين احضان اللغة . وكأن الأمة العربية وجدت في لغتها . فآل اليازجي والبستاني ومن كان حولهم في الشام

(١) انظر الاعمال الكاملة للكواكبي . وزعماء الاصلاح لاحمد امين وعرف الكواكبي من خلال كتابين هامين هما ام القرى وطبائع الاستبداد وله ترجمة مكثفة في كتاب « المعاصرون » لمحمد كرد علي ص ٢٧٩ – ٢٨٤ .

(٢) نظرة جديدة الى التراث – محمد عمارة – ص ٢٤٢ .

احسوا ان حالة التعريب هي المنقذ من الظلام . كما احس المصلحون الكبار في مصر ان النهضة تتحقق بتنقية الاسلام من كافة الشوائب الطارئة . وكلا الفريقين كانوا شعلة ابداع ادبي اولا واخيرا . ولو اعدنا مجددا قراءة آثارهم حتى الوعظية منها نجدها الوانا زاهية من النثر الرفيع . معها ومن حولها تحركت اجناس كانت سائدة . كالشعر والنقد والمقامة والمقالة . وتخلقت اجناس ما كان لها دور ذو شأن في سجل الابداع العربي ،كالمسرحية والرواية . والقصة القصيرة . والقصة الشعرية والملحمة لتأخذ دورها كابداع فاعل ومؤثر في نهضوية الفترة . الى جانب الفكر السياسي والتحرك الايديولوجي ، والاصلاح الاسلامي فكرا وممارسة . دون ان ننسى الخطابة كفن ادبي يقع في دوحة الابداع . وازدهر « ازدهارا لعل العصور القديمة لم تعرفه »(١) بعد أن استمد « من معين الفكر الغربي الذي لا ينضب ، وما وصل اليه من مبادىء في الحقوق والحريات السياسية »(٢) .

وبعد ان نطمئن الى ان الشعر — اولا — كابداع يحمل خصوصية العربي في الوجود ، اخذ يستعيد دوره ، وينشر الفيا بعد حالة انحسار واخضرت اوراقه بفضل المؤثرات التي تسللت الى انساغه الكامنة من فكر سياسي واشراق روحي واقتراب من مشاغل المعنيين به ، وفهم جاء لدوره كمحرض ومنشط . نجيل الطرف بالفروع الاخرى .

والشعر بعد ان أنزل عنه اثقال الهوامش الكئيبة والبلاغيات المصطنعة وبدأ يتحرك فنيا في العراق والشام ومصر على ايدي عشرات المجددين الذين وعوا فنية الشعر القديم ونسجوا على منواله . نراه قد سار في اتجاهين اولا ، وضمن الاتجاه الاول نلاحظ المطالبة بالاصلاح عن طريق العرش العثماني . كما لو كان العرش قدرا مقدرا على العرب والمسلمين في كافة اقطارهم . وهذا الاتجاه هو الاكثر سعة وانتشارا . وهو الذي حمل راية التجديد فنيا . والاتجاه الثاني اللاحق للاول ، نراه مناوئا

١ — ٢ — الادب العربي المعاصر في مصر — شوقي ضيف — ص — ٢٠٤ .

العرش ضمنا او صراحة على أيدي كوكبة من الرواد المجددين في الشام والعراق . ومن بين هذين الاتجاهين نلاحظ اتجاها وسطا اخذ من كلا الاتجاهين وله رواده ومريدوه(١) ومن أبرز رواد هذا الاتجاه اولئك الذين احسوا بخطر مداهمة اوربا للوطن العربي . وادركوا ان كلا السلطتين شر . لكن السلطة العثمانية اقرب على اي حال من بطش اوربا(٢) . خاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر يوم كان مدحت باشا في الشام ينشط حرية الفكر ويدعو الى حرية التعبير . ونشطت فعلا في ايامه صحف ونواد وجمعيات ، كان هاجسها تعرية الظلم وكشف مساوىء الاستبداد والتسلط ، وسرعان ما استدعي مدحت الى الاستانة وانتكست روحه الاصلاحية . وعاد السلطان العثماني الى القمع . لينهض من الاتجاهات الثلاثة اتجاه موحد ــ تقريبا ــ يتخذ خط المناوءة للاستانة في الشام والعراق تحديدا . وكأنه استمرار لخط قديم (٢) .

واذا كان للمؤرخ الحق في وضع خطوط متوهجة على عصر النهضة ، فان ذلك يتم من خلال الرواد الذين جددوا في بناء القصيدة . او اعادوا لها الحياة لتستمر كما كانت في العصر العباسي . وهم يسيرون جنبا الى جنب من اواسط القرن التاسع عشر حتى اليوم . مع مسيرة تفاوت هذا البناء ، فنيا في ابداعهم . لانه ما جاء ولا استمر على درجة واحدة من الجودة وهذا طبيعي في مسيرة الفن .

ويرى المؤرخ والاديب جورجي زيدان ان الشعر العربي سار بعد مرحلة الارهاصات التي اسماها العصر الاول عبر شعراء مجددين تركوا بصمتهم على القريض واسماهم شعراء العصر الثاني الذين أبدعوا بعد

---

١ ــ ٢ ــ انظر الاتجاه القومي من ص ١٥ الى ص ١١٦ من الاتجاهات الادبية ــ انيس المقدسي ــ وفيه تفصيل للاتجاهات السياسية في الشعر العربي انذاك . وشرح مكثف للعوامل الداخلية والخارجية التي أثرت في بنائه .

٣ ــ انظر على سبيل المثال القسم الاول من : الشعراء الاعلام في سوريا ــ الدكتور سامي الدهان ــ وانظر : شعراء عراقيون ــ المقدمة النقدية ــ منذر الجبوري .

منتصف القرن التاسع عشر . ورغم تحفظنا حيال الترقيم بالسنوات . نرى من أهم هؤلاء : فرنسيس مراش ــ سوريا ــ توفي عــام ١٨٧٣ . ومحمود التونسي ــ تونس ــ توفي عام ١٨٦٨ ــ وحسين بيهم ــ بيروت ــ توفي ١٨٨١[١] ثم خليل اليازجي في لبنان توفي ١٨٨٩ ــ وعبد الله فكري مصر توفي عام ١٨٨٩ وابراهيم الاحدب ــ لبنان ــ وتوفي عــام ١٨٩١ . وعلي الليثي مصر . وتوفي ١٨٩٦ . وعبد الله النديم مصر توفي ١٨٩٦ . وشاكر شقير لبنان توفي ١٨٩٦ . نجيب الحداد لبنان ١٨٩٩ . وعائشة التيمورية مصر توفيت عام ١٩٠٨ ولهاديوانان اولهما بالتركية والثاني بالعربية . ومحمود سامي البارودي مصر توفي ١٩٠٤ . وخليل الخوري لبنان ــ توفي ١٩٠٧ .

لكل هؤلاء الذين ساهموا في حركة الاحياء دواوين مطبوعة ومعروفة ــ وان لم تدرس ــ الا في القليل . وان بعض المؤرخين والدارسين يرون في البارودي الرائد الاول الذي اخرج الشعر العربي من حالة الجمــود والتكرار الى حالة الحياة بتفاعل انسانها معها[٢] ولا نشك أن البارودي كان بمثابة المحطة التي تجمعت فيها مجمل خصائص الشعر العباسـي المتفوق . لكنه ليس فرداً في هذا الجانب الاحيائي . ولو قدر لناقديـه أن يقرأوا بدون انحياز نتاج الشعراء الذين سبقوه قليلا أو عاصروه . لرأوا عشرات يشاركونه حيوية الاحياء .

وتأتي مرحلة ثانية للشعر العربي تدفقت على الكون بعد بدايات القرن العشرين على أيدي جيل تواجد قرب نهايات القرن التاسع عشر ،

---

١ ــ انظر الطريقة التي قسم بها جورجي زيدان عصر النهضة وشعراءه الى ثلاثة اجيال في الجزء الاخير من المجلد الثاني من تاريخ اداب اللغة العربية . من ص ٥٦٨ الــى ص ٦٢٣ . وانظر الاداب العربية في القرن التاسع عشر ــ لويس شيخو ــ وثبت لهؤلاء الشعراء ولمن سبقهم قصائد ومقطعات في كتابه ذي الجزاين .

٢ ــ يرى كثير من الدراسين والنقاد ان البارودي رائد المجددين منهم شوقي ضيف في اكثر من دراسة . ومنهم محمد حسنين هيكل انظر المقدمة التي كتبها لديوانالبارودي الجزء الاول . ورأينا ان نقاد مصر العربية لم يطلعوا بسعة على الشعر العربي في القرن التاسع عشر .

يشاركه في نهضته شعراء المهجر الذين عرفنا نتاجهم مع اطلالات القرن العشرين .

ولا يمكننا الفصل او العثور على الحدود الفاصلة في مسيرة شعر النهضة بين جيل وآخر ، ولا بين تيار وآخر لان حالة من التواصل والتفاعل والاكمال كانت تعمل بين الجيل والجيل كما تفعل بين الاتجاه والآخر فنيا وفكريا . ولكننا ندهش عندما نقرأ نصين شعريين تفصل بينهما فترة زمنية طويلة .

وبالفترة التي توالدت فيهــا القصائد المكتملة فنيا والبعيــدة عن الاسلوب التقليدي في حيازتها الاغراض التي سيطرت على الشعريــة القديمة من فخر وغزل ورثاء ومديح واخــذت الشعرية تنحو منحى شموليا يجمع تلك الاغراض ــ تجاوزا ــ لتتكامل في وحدة او نسيج شعري متالق . ظهرت الى الوجود المسرحية الشعرية والقصة الشعرية والملحمة . واتسعت دائرة الابداع لتضم القصة والرواية . ويكون المؤثر الاكبر في اتساع دائرة الابداع عاملان : هما . آ : ازدياد الوعي الذاتي والقومي والانساني مع ازدياد درجة الثقافة وتطورات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الوطن العربي . ب : كثرة المؤثرات والمنبهات الاجنبية الوافدة والتي ترسخت مع الحركات التبشرية اولا . ثم الانفتاح على ترجمة مئات المبدعات الاجنبية ثانيا . من فرنسية وانكليزية والمانية وروسية وغيرهــا(١) . وتجيء هــذه الخطوة تكملة للبعثات الفردية والجماعية التي تمت الى اوربا بدءا من عصر محمد علي .

---

(١) انظر : اثر الغرب في ادبنا الحديث ضمن كتاب الاتجاهات الادبية لانيس المقدسي من ص ٢٦٧ الى ٢٨٥ . والتبادل الثقافي بين العرب والغرب في : الفكر العربي في عصر النهضة ص ٨٧ ــ ٨٨ ــ ٨٩ ــ ٩٠ . وانظر الفصل الثاني من كتاب د. نعيم اليافي التطور الفني لشكل القصة القصيرة في الادب الشامي الحديث . وانظر تاريخ آداب اللغة العربية جورجي زيدان ، المجلد الثاني من ص ٥٢٠ الى ص ٥٦٨ . وانظر الادب العربي المعاصر في مصر ــ شوقي ضيف من ص ١٩ الى ص ٢٩ . ومعظم الذين درسوا علماء ومبدعي عصر النهضة تحدثوا عن هذا التفاعل او التناقض بين العالمين .

ومن الضرورة التاكيد ، أن الاجناس الادبية الحديثة التي دخلت الى الادب العربي في اواخر القرن التاسع عشر ، لم تكن على درجة واحدة من الانتشار الافقي في الوطن العربي كله في فترة زمنية واحدة . وثمة تفاوت زمني في وصولها وفي ترسيخها بين قطر عربي وآخر . فيما عدا الشعر الذي ظل ينهض ويتمشر على مساحة الوطن العربي كله .

فالرواية والقصة اللتان اعتمدتا على الترجمة والاقتباس اولا . ثم تفردتا بالبدايات الفنية في النصف الثاني من القرن في بلاد الشام(١) ، لم يعرف لهما أثر في العراق الا بعد اوائل القرن العشرين(٢) وحركـة النقد التي كانت كتابات بطرس كرامة ، جلوتها الاولى في بلاد الشام في الثلث الاخير من القرن(٣) تريثت في الدخول الى مصر حتى مطلع القرن العشرين(٤) وكذلك المسرحية بشقيها الشعري والنثري انطلقت اولا من الشام(٥) لتنتشر في مصر ثم تصل الى بقية الاقاليم العربية في فترات لاحقة . وان كانت مصر عمدت الى احتضان الحركة المسرحية وتنميتها بصورة مشرقة ومشرفة(٦) .

ومع ذلك ما يزال دارسو المسرح العربي يحتفظون بتاريخ نشر اول مجموعة مسرحية باللغة العربية . وهي ارزة لبنان . التي نشرها شقيق

(١) افضل من ارخ للقصة في سوريا هو شاكر مصطفى في كتابه الهام « القصة في سوريا » منذ بداياتها الاولى حتى الحرب العالمية الثانية .

(٢) انظر ـ : الادب القصصي في العراق . الدكتور : عبد الاله احمد . نخاصة المقدمة التمهيديـة .

(٣) انظر : النقد الادبي الحديث في لبنان ـ الحركة النقدية حتى نهاية الحرب العالمية الاولى ـ الدكتور هشام يافي .

(٤) انظر : تاريخ النقد الادبي الحديث في مصر ـ عز الدين الامين ـ وبالتحديد ـ الفصل الثاني ـ .

(٥) انظر : الف عـام وعـام علـى المسرح العربي ـ تمارا الكسندروفنا بوتيتسيفا ـ تعريب ـ توفيق المؤذن .

(٦) انظر : في الجهود المسرحية ـ العربية تحديدا ـ الدكتور عبد الرحمن يافي وكتاب : بواكير التاليف المسرحي في سوريا ـ عادل ابو شنب .

مارون النقاش عام ١٨٦٩ – دون ان ننسى ان التاليف المسرحي شعره ونثره لم ينقطع في بلاد الشام منذ ذلك التاريخ(١) . ليكون مارون النقاش ضمن ريادته المسرحية المبكرة . احد الاعلام الذين انجبهم القرن التاسع عشر . واحدى الولادات الابداعية عام ١٨١٧ .

وسوف تتاخر الاجناس الادبية بجملتها – ما عدا الشعر – بالوصول الى أقطار المغرب العربي ، الى أن تسطع شمس العقود الثلاثة الاولى من القرن العشرين . لتبدأ بالتفتح التدريجي ، الرواية والقصة والمسرحية ، وسوف يتاخر النقد الادبي اكثر بالوصول ما دام النقد حالة تالية وخطوة لاحقة للابداع(٢) . وان كان بعض المؤرخين للحركات الادبية يرون في بعض الاشكال والطقوس الدينية والشعبية بدايات حقيقية للمسرح(٣) أما القصة والرواية فلم تعرفا في المغرب الكبير الا بعد الحرب العالمية الثانية(٤) .

وقبل انتهاء القرن التاسع عشر ، سنرى شعلتين حضراوين تضافان الى التوهجات الابداعية لعصر النهضة ، سواء في بلاد الشام والعراق ، او في مصر التي ظلت تنشر أمواج الابداع بزخم وتدفق على الارض

(١) ارزة لبنان – كتاب يضم عدة مسرحيات لمارون النقاش . اشرف على طباعته اخوه نقولا النقاش عام ١٨٦٩ .

(٢) انظر : الرواية المغربية – عبد الكريم الخطيبي – ترجمة محمد براوة – تقديم محمد بن العابد الفاسي – الرباط – ١٩٧١ – وفي الكتاب استقصاء جيد للرواية والنقد في المغرب الكبير . ولكتابهما بالفرنسية والعربية .

(٣) انظر المسرح المغربي – محمد عزام – دراسة تؤرخ للمسرح وتوزع تياراته واتجاهاته . وانظر : المسرح المغربي – اديب السلاوي – من اين والى اين ؟ .

(٤) في أعداد من مجلة الاصالة الجزائرية . دارت حوارات متعددة حول نشأة المسرح في الجزائر . وهي بنظر المتشددين للبدايات لم يكن لها أثر قبل عقدين من القرن العشرين . وانظر : تاريخ المسرح التونسي – المنصف شرف الدين – لتطلع على الفترة التي استغرقها المسرح في تونس بين العرض والتعريب حتى ظهرت اول مسرحية لكاتب تونسي – الفصل الثاني والعشرون – حصرا – .

العربية ، رغم استدراجها الى فخ الحماية ، واستيلاء بريطانيا عليها . والشعلتان هما الشعر المهجري الذي بدأ يتكون مع حلول اول قافلة من المهاجرين العرب الى القارة الامريكية ، وقد نزحت من مصر في اعقاب ثورة عرابي « ففي تلك الحقبة من عام ١٨٨٢ كان يوجد عدد كبير من اللبنانيين والسوريين في القاهرة والاسكندرية ، ففاجأتهم الثورة وشعروا كسواهم من الاجانب بانهم مهددون في ارزاقهم وارواحهم »(١) . وكان عدد كبير من هؤلاء الشآميين المهاجرين الى البرازيل يمتلكون طاقات ابداعية في الشعر خاصة . لتنتقل الى اجيال لاحقة . وتشكل مع الطاقات الادبية المهاجرة معها وقبلها من اقطار الوطن العربي(٢) . حركة ادبيـة تمتلك خصائصها الفنية والانسانية لتنضم بزخم الى ابداع ومبدعات عصر النهضة . والشعلة الثانية هي نضج الكيانات الادبية التي جاءت الى الوجود قبل نهايات القرن التاسع عشر ، لتتدفق بالعطاء الابداعي مع بدايات القرن العشرين .

وقبل اي حديث عن ادب المهاجرين وعن خصائصه الفنية ، لنا ان نطمئن الى انه نتاج ادبي مغرق في الدوبان الوطني والقومي باقصى درجات التوتر ، حتى ليمتاز عن شعر الوطن الأم بامتزاج الوطنيـة بالحنين إلى العودة . ونبغ من شعراء المهجر مبدعون اضافوا شعرا نوعيا الى الشعر العربي . له خصوصيته الفنية .

والشعر في المقدمة :

تلك هي المسلمة الاولى في الابداع العربي بالذات . وعـن طريق القريض يتسلسل العربي في الوجود . ولا يشذ عصر النهضة عن هـذا

---

(١) انظر : قصة الادب المهجري ـ الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي . حيث يؤرخ للهجرات العربية الاولى الى امريكا اللاتينية . وانظر : شعراء العصبة الاندلسية ـ الدكتور عمر الدقاق . وفي الفصل الاول تفصيل للهجرات والمهاجرين . والفقرة المنقولة في اعلى الصفحة من المصدر المذكور ص ٣١ ـ ٣٢ .

(٢) انظر : الياس فرحات ـ شاعر العرب في المهجر . سمير بدوان قطامي وتفصيله حوادث هجرة الشآميين بدقة من ص ٨٥ الى ص ٦٥ .

الحكم . ورغم عدد الاجناس الادبيـة التي شكلت مكاسب ثقافيـة وحضارية لعصر النهضة ، يظل الشعر هو الاسرع وصولا والاكثر احتمالا لدفقات شعور العرب الذاتية والانسانية في تلك الحقبة التي كانت تحولا حضاريا في حياة الكيان العربي .

فمع الشعر راقبنا الحالات المتردية للوجود العربي في العصر العثماني، ومع الشعر لمحنا الارهاصات التي تبشر بالنهوض من تحت الركام . ومع الشعر سنراقب تحركات العرب في مستهل القرن العشرين .

كناقد علمنا بأن ارهاصات الخلاص من الظلام العثماني ، بدأت منذ زمن مبكر من القرن التاسع عشر . وشكلت تحركا متفاعلا مع البيئة والانسان وقضاياه المصيرية مع بدايات التحرك العثماني لاعلان الدستور عام ١٨٧٦ . واستطعنا قراءة بوادر شعرية تم نضجها على شعلتين . شعلة احياء التراث العربي المدفون الذي اطلع العرب على ماض ابداعي مشرق ، وشعلة الوعي الوطني والقومي مع رجال الاصلاح . ومراجعة متفرقات شعرية على أرض الشام تنبئنا بمستقبل أكثر وضوحا واشراقا وأكمل فنا . فمع عبد المجيد الرافعي قرأنا نفحات وطنية متقدمة من حيث الاحساس والتوجه النهضوي[١] ومـع ابراهيـم اليازجي قرأنـا جملة من القصائد الناضجة فنيا والتي يتغنى فيها بعروبتـه ويحرض العـرب على انتزاع حقوقهم من العسف العثماني[٢] وقصائد لنجيب الحداد وقصائد لعبد الله النديم [٣] وجميل صدقي الزهاوي [٤] ورزق الله حسون[٥] ومن قبل كل هؤلاء رأينا التماعات وطنية في شعر امـين

---

(١) انظر القسم الاول من ديوان عبد المجيد الرافعي .

(٢) انظر ديوان ابراهيم اليازجي ـ نسمات الاوراق المطبوع بالقاهرة ١٨٨٦ وانظر خطر شعره الذي احدث ضجة في عصره . وكان ينشر قصائده القومية بدون توقيع ـ في يقظة العرب ـ الفصل الخامس .

(٣) عبد الله النديم ص ٢٠٩ ـ ٢٣٥ .

(٤) ديـوان الزهاوي .

(٥) الاتجاهات الادبية ـ المقدسي ـ ص ٢٠ ـ ٣١ .

الجندي الذي عرف بشاعر الشام(٥) ولطائفة من الشعراء في الشام والعراق عرفوا قبل نهاية القرن التاسع عشر ، كان النزوع القومي العربي هاجسهم . فاهتموا بنقل الحس القومي الكامن الى نسيج القريض . ويختفي هذا الشعور امام العسف والطغيان مجددا . ليظهر بما يشبه الانفجار المزلزل بعد عام ١٩٠٨ يوم احياء الدستور الخدعة التي لا تلبث ان يكتشفها صانعوها بالذات ليسجل الشعر العربي قفزة مهمة في تاريخه المعاصر. ويتفجر شعراء الوطن العربي كما لو كانوا على اتفاق لاقامة مهرجان شعري شامل . يشارك فيه طائفة جديدة . او جيل جديد من شعراء العربية الذين ولدوا في اواخر القرن التاسع عشر . في مقدمتهم احمد شوقي ١٨٦٨ ـ وخليل مطران ١٨٧١ وحافظ ابراهيم . ومعروف الرصافي ١٨٧٥ وشكيب أرسلان ١٨٦٩ . وولي الدين يكن ١٨٧٣ ومحمد رضا الشبيبي ١٨٨٨ والشاعر القروي ١٨٨٧ وآخرون ينتشرون في أصقاع الوطن العربي والمهاجر الامريكية . بالعشرات(٢) .

ورغم اختلاف وجهات النظر بين شاعر من الشام وآخر من مصر . ورغم التباعد بين العطف على العرش العثماني وكراهيته ، ورغم الصراع الفني بين جيل وجيل . كانت القصائد التي انتشرت خلال عامي ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ ـ وتشكل وهي تعد بالمئات ملحمة عربية تبدأ بكشف الستائر عن الاحزان والاوجاع العربية . لتزرع غراس الامل الاخضر . وهي من الفها الى يائها موقعة على لحن واحد نستطيع تسميته بـ « ترسيخ العرش » ما دام هذا العرش تراجع عن غيه . ليشارك الملايين احاسيس الرغبة في الحياة . فلتبدأ هذه الحياة اذن مع العرش المتجدد الواعي المتفتح على مواجع الجماهير مع الدستور . ولو تصفحنا دواوين الشعراء الذين عاصروا حادثة اعلان الدستور من مقيمين ومهاجرين . فاننا مبصرون قصيدة على الاقل لدى كل منهم تمثل فاصلا في التوجه السياسي بين مرحلة ومرحلة ويمثل صدق شاعرها نقلة فنية في فريضة بالذات .

---

(١) من شعر امين الجندي ١٧٦٦ ـ ١٨٤١ ـ اختيارات ودراسة : عبد الفتاح قلعه جي .

(٢) لكل هؤلاء الاعلام دواوين معروفة ومنشورة بين لبنان والعراق ومصر وسوريا . كديوان خليل مطران . وديوان حافظ ابراهيم ـ وديوان الرصافي . وديوان شكيب ارسلان . وديوان ولي الدين يكن . وديوان الشبيبي . وديوان القروي ـ والشوقيات لاحمد شوقي .

ويخلع السلطان عبد الحميد ، ويتعطل الدستور . ويعود الطغيان مع النعرة الشوفينية الطورانية الى من حول العرش . وينتهي شهر العسل العربي العثماني كما اسماه جورج انطونيوس(١) ويزداد بطش الاتراك مع لفظ الامبراطورية انفاسها الأخيرة . لكن الشعر لم يتوقف . بل يتخذ شعراء العراق والشام خلفية قومية واضحة المعالم يفرشون عليها الدم والدمع والوجع والعذاب . بينما يظل بعض الشعراء مصر وفي مقدمتهم شوقي وحافظ متعلقين بالعرش العثماني رغم البطش الذي ينهال من سياطه على عرب الشام والعراق والجزيرة العربية . ويتخذ هذا الشعر القومي الناضج موقف الرفض والتحريض وتحققه بدايات القرن العشرين يدم جديد دافىء يتدفق في عروق جيل جديد من الشعراء تتفتح شاعريتهم مع تفتح وعيهم القومي على المتشابكات العربية والاقليمية التي تدفقت على الوجود مع الحرب العالمية الاولى . ويعلن حسين بن علي ــ شريف مكة ــ ثورته . ليجد قلوب الشعراء في الشام والسنتهم بانتظارها وهم جيلان . جيل عاصر الطغيان العثماني وتقلبات امزجة سلاطينه . وجيل بدأت شاعريته مع الحرب واعلان ثورة الجزيرة العربية عام ١٩١٦(٢) ومع الثورة تثور الروح البدائية في العرش العثماني وتنتقل بهجمتها الى والي الشام احمد جمال باشا . فيعلق واحد وثلاثين مفكرا ومناضلا مــن عرب الشام على اعــواد المشانق(٣) ويطلق سـراح عشرات آخرين بعد ان هدد فيصل بن الحسين باعدام الضباط الاتراك الذين أسرهم في الحجاز(٤) . وبعد سنوات تقــوم ثورة العشرين فــي

(١) انظر : يقظة العرب ــ جورج انطونيوس ــ ص ١٧٧ .

(٢) انظر التفاصيل في : الثورة العربية الكبرى ــ مصطفى طلاس من ص ٢٩٠ .

(٣) انظر تفاصيل والي الشام على احرارها . وقصة الاعدام الجماعي في : مؤتمر الشهداء ــ مهد له : يوسف ابراهيم يزبك ــ بيروت ــ بدون تاريخ ــ وانظر كتابي ادهم الجندي : شهداء الثورات السورية ــ واعلام الادب والفن .

(٤) انظر التفاصيل في الثورة العربية الكبرى ــ طلاس ــ الفصل السادس كاملا ومن المؤسف ان يعتبر احد المؤرخين ــ العرب المؤمنين ــ شهداء السادس من ايار عملاء لدولة اجنبية ولذلك اعدمتهم تركيا ــ انظر : التبشير والاستعمار مصطفى الخالدي وعمر فروخ ص ١٧١ .

العراق(١) ليسجل الشعر العربي صفحات من خصائصه وتوهجه في قلب المآسي ولهيب الحرائق . ثم تتكون وتتوضح الايديولوجيات التي انتشرت على ساحة الوطن العربي . وترتسم خطوطها والوانها متوازية ومتعاكسة في الشعر وفي الفنون الادبية الاخرى . وكما قدر على العرب ان يدفنوا بقايا الامبراطورية العثمانية ليبدأ احتراقهم مجددا على لهيب الاستعمار الغربي بعد الحرب . قدر للشعر ان ينقل نضاله من جبهة الى جبهة . لنسمع صوت محمد مهدي الجواهري . خليل مردم بك . ومحمد البزم . وشفيق جبري . وخير الدين الزركلي . وبدوي الجبل . وعمر ابو ريشة اصغرهم سنا (٢) ويقف الشعر المهاجر على الجبهة نفسها ليبث احزانه ومواجعه من مفتربه البعيد . وكان هموم العرب عبر مرحلتي البطش العثماني والبطش الاستعماري الجديد قد انتقلت الى كافة المهاجر التي يعيش على ارضها الناطقون بالضاد .

واذا كانت الاحداث الكبرى في حياة الشعوب تترك بصماتها على الابداع . فنستطيع تسجيل القفزات الفنية التي حققها الشعر بدءا من مطالع القرن العشرين، على الشعر الكلاسيكي الجديد الذي تطور ضمن قيوده القديمة او بعضها لينتقل هذا الشعر بعد كبريات الاحداث الى طور جديد هو الرومانسية التي تفتح المنافذ امام الحركة الجديدة التي ما زلنا نعيش تجاربها عبر المسارات والقنوات المتشعبة والمتعددة .

فثورة العشرين في العراق الهمت عددا من شعرائه في مقدمتهم الجواهري (٣) ليسجل تطورا في شعر العراق كله . وثورة الشريف حسين

---

(١) الكتابات عن ثورة العشرين كثيرة جدا . انظر على سبيل المثال : ثورة العشرين ل : ل . ن . كوتلوف – ترجمة الدكتور عبد الواحد كرم . وانظر العراق في دوري الاحتلال والانتداب . عبد الرزاق الحسني . وكتابات محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال . عبد الرحمن البزاز .

(٢) انظر : الشعراء الاعلام في سوريا – الدكتور – سامي الدهان .

(٣) انظر دراستنا المطولة : الجواهري ملحمة العراق . في كتابنا الإبداع من الرؤية القومية الى المنظور الانساني من ص ١٢٥ حتى ١٥٩ – وفيها تتبع للمراحل الفنية في شاعريته . من خلال ديوانه المطبوع عام ١٩٧٨ .

حركت عشرات من شعراء الشام ، ليتخلصوا من الهوامش الثقيلة في بناء القصيدة . ويطلعنا الشعر على بدوي الجبل الذي غسل لغة الشعر بماء عصره(١) ومجمل الاحداث العاصفة التي احاطت بحياة خليل مطران من تركية الاستبداد الى اعلان الدستور الى الثورة العربية ، ساعدت تكوينه الشعري على خلق شاعر أثقل بالفرادة والخصوصية . فاضافة الى احتفاله بالصياغة الانيقة ، والترف الغنائي . قفـز قفـزة تحمـل اسمه نقط نحو القصة الشعرية التي افتن في اتقانها وحولته الى تيار شعري مفرد . دون أن ننسى ثقافاته المتعددة القنوات التي استغلها بذكاء خارق لترسيخ نمطه المفرد في العطاء(٢) . وتتكون شاعرية الاخطل الصغير التي تتحول الى زغرودة ذات نغم خاص في الشعر الكلاسيكي الجديد ، لغة وصورا ورموزا . مع الحرب العالمية الاولى وتأتي مطولته ١٩١٤ . بناء ملحمي ونسيج ترقص الالوان في خيوطه وحوله عدد من المبدعين في لبنان(٣) والذين يشغلهم الترف الفني في الشعر كعلامة مـن علامات تطوره نذكر منهم امين نخلة(٤) والاحداث التي مرت بمصر كانت المفجر الاهم لكامل الطاقات الشعرية التي استجمعها احمد شوقي . والذي يمثل « عبقرية من القدرة التي نفحت في الالفاظ والاساليب الكلاسيكية حياة جديدة ...(٥) .

(١) انظر دراستنا عن بدوي الجبل في : الابداع من ص ٨٥ ـ الى ١٠٨ وفيها تحديد نقدي لميزات البدوي في الكلاسيكية الجديد . اضافة الى دراسة مطولة تناولت شعراء جيله . البزم . خليل مردم . شفيق جبري . الزركلي تحت عنوان شعراء التبشير . الفصل الثاني من الكتاب .

(٢) عشرات كتبوا عن خليل مطران . كشوقي ضيف . والعقاد وطه حسين . انظر دراسة محمد مندور حوله : خليل مطران .

(٣) انظر ديوان الاخطل الصغير . تقديم سعيد عقل . ومطولته تشبه الملحمة . مكونة من عدة مقاطع صور فيها ويلات الحرب بلغة مترفة وصور جديدة .

(٤) الديوان الجديد لامين نخلـة .

(٥) احتلت شاعرية شوقي عشرات الكتب ومئات الدراسات الفقرة ماخوذة من كتاب حسين مروة: عناوين جديدة لوجوه قديمة دراسات في التراث الادبي والفكري ص١٨٥

ورغم بقاء الشكل الكلاسيكي في القصيدة ، واعتماد الشاعر على تفريغ الشحنة الشعرية في البيت ظهرت الوان جديدة في بناء الشعر . كالوحدة الفنية في القصيدة . والبناء الملحمي الذي اظنه جاء الى الوجود العربي . من خلال قناتين . القناة الاولى ضخامة الاحداث المعاصرة وانتشار التراث القديم . والقناة الثانية اطلاع العرب على الالياذة التي ترجمها سليمان البستاني شعرا والتي تدعك تتخيل هوميروس شاعرا عربيا يصوغ الاحداث اليونانية الاسطورية والتاريخية بلغة مزيج من لغة ابي تمام والمتنبي والشريف الرضي . واظن كل الشعراء العرب الذين اعتمدوا البناء الملحمي قراوا هذا الاثر الهائل الذي ظهر الى الوجود مع السنوات الاولى للقرن العشرين . والمتوج بدراسة نقدية مقارنة اظنها الاولى من نوعها في لغتنا(١) لتجيء فيما بعد الملامح العربية والاناشيد الملحمية . التي ينجح فيها اثنان من الشعراء المهاجرين هما فوزي المعلوف : وعلى بساط الريح(٢) وشفيق المعلوف و : عبقر(٣) . ومن قبلهما : ثورة في الجحيم التي كتبها الزهاوي واحدثت ضجة في زمنهـا(٤) .

الابداع في عصر النهضة يحتاج الى دراسة مطولة ومفصلة ، تضاف الى سجلاتنا النقدية . وهذا المقال اشارات لا اكثر . الى ما اضافه عصر النهضة الى الابداع العربي .

---

(١) ترجم سليمان البستاني الالياذة عن اليونانية القديمة . ونشرها عام ١٩٠٣ مع المقدمة النقدية الضخمة التي جاءت في حدود المائتي صفحة انظر الالياذة في مجلدين بيروت ــ دار احياء التراث العربي بدون تاريخ .

(٢) انظر : على بساط الريح ــ فوزي المعلوف . مع مقدمة للشاعر البرازيلي: فرنسيسكو فيلا سباسا . وظهرت عام ١٩٢٩ ــ قصة الادب المهجري ص ٦٣٤ .

(٣) انظر عبقر مع دراسة شفيق المعلوف عن الميثولوجيا العربية . وانظر دراسة عن الملحمة في : شعراء العصبة الاندلسية . لعمر الدقاق ــ ص ٦٢٩ ــ ٦٥١ .

(٤) انظر : الشعراء في العراق ــ احمد ابو سعد ــ ص ٥١ .

* * *

- د. قسطنطين زريق

- نجيب محفوظ

- د. سالم يفوت

- د. معن زيادة

استفتاء
حول النهضة العربية

أوائل العشرينات اجرت مجلة الهلال استفتاء بين كبار الكتاب العرب انذاك حول الموضوعين التاليين :

١ – مستقبل اللغة العربية .

٢ – نهضة الشرق العربي وموقفه ازاء المدنية الغربية .

وفي عام ١٩٢٣ قامت دار الهلال بنشر الاجوبة في كتاب مستقل بعنوان : « فتاوى لكبار الكتاب والادباء » وقد رات وزارة الثقافة ان تعيد تجربة الهلال ، وتجري استفتاء بين كبار الكتاب العرب اليوم حول هذين الموضوعين ، فاستلهمت موضوعات الهلال ، وصاغت من روحها وموضوعها اسئلة ، وجهتها الى كبار كتاب ومفكري العربية اليوم ، وستنشر الاجابات في كتاب مستقل عندما تكتمل ، وفيما يلي اسئلة الوزارة ، ثم إجابات اربعة من الكتاب العرب عليها :

حول النهضة العربية :

١) هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ، وقد مضى على بدايتها اكثر من قرن ونصف ؟ وما الذي يعوزها ايضا في رايــك ؟

٢) بدات النهضة مع الاحتكاك بالغرب ، فهي مزدوجة تؤكد من جهة ضرورة حفاظ العربي على اصالته ، ومن جهة اخرى الاخذ باسباب الحضارة الحديثة ، فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته : النظم السياسية والاقتصادية والتربوية ؟

الادب والفن والفلسفة ؟

٣) التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، فما دوره على على الضبط، وما الاغراض التي حققها حتى الآن، او يمكن ان يحققها ؟

حول مستقبل اللغــة العربيــة :

١) هل تحقق الغرض من تحديث اللغــة العربية الذي بدا منــذ حوالي قرن ونصف ، فصارت بمقياس اللغــات العالمية وصار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة العالمية ؟

٢) هل تستطيع اللغة العربية في وضعها الراهن استيعاب المحكي المتصل بالواقع المباشر وبالتالي تجاوز الازدواجية في التعبير؟

٣) ما الدور الذي تلعبه اللغة في توحيد العرب .

أ - اجوبة

د. قسطنطين زريــق

حــول النهضة العربيــة :

١) لا بد ، في مطلع الاجابة عن هذا الســؤال ، تحديد مفهومنا لـ « النهضة العربية » . فلقد درجنا ، عند نظرنا الى نشوء هذه النهضة او متابعتنا لمسارها ، على التركيز في الاكثر على الجوانب الثقافية من حيث الاتصال بالغرب وما ادى اليه هذا الاتصال من اقتباس افكار جديدة وقيم تليــدة ومن احتكاك وتفاعل بينهــا وبين الافكار والقيم الموروثة . وغالبا ما عني مؤرخو هذه النهضة بالحركات الادبية والفكرية التي تمخضت عنها ، مجارين في ذلك الباحثين في « النهضة » الاوروبية الذين اعتمدوا اصلا محتواها الفكري وما اتسم به مــن تجديد وابــداع .

ومع ان التجديد الفكري قد يأتي سابقا لتجديد حياة المجتمع بكاملها ويكون شرطا لازما لهذا التجديد ، فان القوى السائدة في هذا العصر قد طغت على حياة الشعوب بمختلف عناصرها وربطت بين هذه العناصر ربطا وثيقا ، فلم يعد بالامكان فصل احدها عن غيره ، بل غدا ضروريا تناولها جميعا في حركتها الدينامية وفي تفاعلها الذي يزداد يوما عن يوم شدة واحتداد .

ومن هنا ، اذ نتكلم هنا عن النهضة العربية الحديثة ننظر اليها في شمولها للحياة العربية عامة بوجوهها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية وغيرها . فلئن جاز في الماضي ان نقصر مفاهيمنا لها على احد هذه الوجوه او بعضها ، لم يعد هذا جائزا في هذه الايام نظرا لاحتدام قوى العصر وامتداد ترابطها وتفاعلها .

ومن هنا ، اذ نتكلم هنا عن النهضة العربية الحديثة ننظر اليها في مضي عليها اكثر من قرن ونصف ، قد استكملت شروط وجودها . بل ، على العكس ، نقول ان هذه النهضة هي الان في حال تعثر وتردد ، بل نتساءل عما اذا كان صحيحا ان نظل ندعوها « نهضة » . ولا بد هنا من تبيان الاساس الذي نبني حكمنا عليه . اننا لا نبني هذا الحكم على المقابلة بين ما نحن عليه الآن وما كنا عليه قبل هذه النهضة . فلا ينكر ان تقدما واسع النطاق قد حدث في معظم جوانب حياتنا او في خروجنا من الحكم الخارجي الى الاستقلال ؛ في ما اقبلنا عليه من ضروب الانتاج في حقول الزراعة والمواصلات والخدمات وسواها ؛ في تجهزنا الدفاعي ؛ في ما انجزنا من اوجه التحرر الاقتصادي والاجتماعي لفلاحينا وعمالنا ونسائنا وغيرهم من فئات مجتمعنا ؛ في انتشار التعليم ، على مختلف مستوياته ؛ بين جماهيرنا وتزايد اعداد المهنيين والمختصين من ابنائنا ؛ في تنبه وعينا الثقافي وتكاثر اعمالنا الادبية والفنية ونشاطات مؤسساتنا النشرية وتعدد منشآتنا المكتبية والمتحفية والتطبيقية العلمية ؛ وفي غير هذه من مجالات حياتنا القومية . لا شك ان في هذا كله نواحي ايجابية يجب الاقرار بها وتسجيلها . هذا

عندما نعتمد اساسا الحكم المقابلة بين ما نحن عليه الان وما كنا عليه قبل بدء النهضة .

ولكن يجب ، من جهة اخرى ، التساؤل عما اذا كان هذا الاساس هو الاساس السليم ، او على الاقل ، عما اذا كان يصح الاكتفاء به . ان الاساس الاجدى اعتماده في نظرنا هو المقابلة بين ما نحن عليه وبين ما يجب ان نكون اذا اردنا مجاراة الحياة الجائشة اليوم واللحاق بالركب المتقدم وحماية حاضرنا ومستقبلنا من الاخطار وتجهيز انفسنا تجهيزا فعالا للانخراط في معارك هذا العصر . ان قرنا ونصف القرن ـ بل الاحرى ما يقارب القرنين ـ ليس فترة قصيرة في عمر الامم ، خصوصا في هذا الزمن الذي يتسارع فيه التغير وتتسابق فيه الاحداث والتحولات ويكاد ما يجري في عقد من السنين يوازي ما كان يجري في الماضي في قرن او قرون . واذا قابلنا ما اتممناه نحن بما اتمته بعض الشعوب الاخرى ـ والمثل الصارخ هنا هو اليابان ـ بدت لنا نواقص « نهضتنا » ومظاهر هزالها . فاليابان بدأت نهضتها في منتصف القرن الماضي اي بعد نصف قرن من بدء نهضتنا ، فاصبحت بعد خمسين سنة قوة دولية استطاعت ان تتغلب على احدى القوى السائدة ـ روسيا القيصرية ـ في مطلع هذا القرن ، ثم اخذت تحث تقدمها حتى غدت تنافس الدول الغربية الكبرى في الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن ، وانتشر نفوذها في شرقي آسيا وانخرطت في الحرب العالمية الثانية وحققت ما حققت من انتصارات في السنوات الاولى من تلك الحرب الى ان تغلبت عليها الولايات المتحدة بمواردها الاوفر وتكنولوجيتها الاكثر تطورا وسلاحها الذري ، فانهارت الى الحضيض ، وكادت جذوة الحياة ان تنطفيء فيها ، ثم ما لبثت ـ على ضآلة مواردها الطبيعية ـ ان نهضت من حضيضها واحيت جذوة جهدها ونشاطها ، الى ان غدت اليوم ، بعد اربعين سنة فحسب ، قوة جبارة ترهب الولايات المتحدة (غالبتها ومخضعتها منذ حين قصير) وتنازعها على زعامة الاقتصاد العالمي .

واذا لم يصح أن نقارن حالنا وانجازنا بحال اليابان وانجازها لاسباب عدة ـ تاريخية وجغرافية وحضارية لا مجال هنا للدخول فيها ـ فلا اقل

من أن نقتبس من خبرتها المقياس الحقيقي الذي يجب ان نقيس به نهضتنا ، وهو محصل القدرة الذاتية التي تكونهـا لنا والتي تسمح لنا بأن نصمد وننجز في هذا العصر وبان نسرع ونرقي انجازنا يوما بعد يوم .

فاذا اعتمدنا هذا المقياس ــ الذي يحدد في النهاية الفارق بين ما نحن عليه وما يجب ان نكون ــ تبين لنا ان النهضة العربية « لم تستكمل بعد شروط وجودها » ، وهي لا تزال بعيدة عن هذا الاستكمال ، بل ان مـا يخشاه المرء هو ان لاتكون سائرة في طريق التقدم والاستكمال : بل ، على العكس ، في طريق الانحسار والانتقاض . فتحرير الارض المغتصبة لا يزال يدور في حلقة مفرغة والعدو يمضي في قضم ما تبقى من ارض فلسطين ؛ والصف العربي مشتت لا يجمع على راى او قرار ، والنفوذ الاستعماري يوسع مداه ويمكن خطاه ، والموارد النفطية تنهب وتضيع ، والاهـدار والاستهلاك الشره ينشران راياتهما ، واهوال الفقر والمرض والجهل لا تزال سـاطية ، والانسـان العربي ما فتىء على العموم ينوء بالاعباء والقيود . لقد اخذ مفهوم « الانماء » في العقود الاخيرة يطغى على مفهوم « النهضة » ، ولكن ايا كان المفهوم، فان الواقع يدل على اننا في حالة تعثر وارتداد ، حتى ليخيل للمراقب المتفحص ان الحاجة الملحة الان هي السعي الى صد الاتجاهات السلبية ومنع المزيد من التخلف والتدهور ، قبل التكلم عن النهضـة والتقـدم .

ومن الاسباب التي ادت بنا الى هذه الحال سببان رئيسان ، اولهما ثقل اعباء التخلف التي ورثناها من عهـود التحكم الخارجي والانحطاط الداخلي على مدى ستة قرون او سبعة قبل بدء نهضتنا : فلقد ركدت في هذه العهود حيوية مجتمعنا، واستكنا للتحكم والاستبداد، وانطفات جذوة العقل في كياننا وسلوكنا ، وانتشرت في اوساطنا بشكل رهيب المفاسـد الفكرية والسلوكية ، وتخلينا تخليا يكاد ان يكون تاما عن مميزاتنا القومية والحضارية . فلم يكن التحرر من هذه الاعباء المرهقة امرا سهلا ، وكلمـا خطت « النهضة » او خطا « الانماء » خطوة الى الامام اصطدما بعوائق هائلة ، وكلما نشطت عوامل التحرر والتجدد برزت عوامل تخلفية منبثة في

جوانب حياتنا تخفف فعل هذا النشاط أو تلغيه . أما السبب الثاني فوجودنا في منطقة مركزية من العالم تعرضت اكثر مما تعرض سواها لاطماع الامم القادرة المتطورة التي نحت في العصر الحديث منحى الاستعمار ، المباشر منه وغير المباشر ، سعيا الى التحكم بمصائر الامم الضعيفة واغتصاب مواردها والاستيلاء على اسواقها وغزو مختلف نواحي حياتها سياسة واقتصادا وثقافة وغير ذلك . ولا تستطيع هذه القوى المتغلبة ان تبلغ اهدافها الا بمناصرة قوى التخلف وبالعمل بشتى الوجوه والاشكال على اضعافنا واعاقة نهضتنا وتطورنا .

ولكن هذين العاملين الرهيبين لا يلغيان تبعتنا الذاتية . ولعل الشعور بجسامة هذه التبعة هو أول ما يعوز « نهضتنا » في هذه الايام ، كي ترتفع الى مستوى التحديات الهائلة التي تجابهها وتسير قدما في « استكمال شروط وجودها » . وحري بهذا الشعور أن يخفف شكوانا من القدر ومن الغير وأن يحولنا عن تبرير اوضاعنا وانفسنا الى الثورة على هذه وتلك ، وان يغرس فينا الايمان باننا مسؤولون اولا وآخرا عن مصيرنا . وحري بهذا الايمان أن يوقظ فينا اليقين اننا لن نسلك سبل النهضة سلوكا آمنا مطردا الا اذا عزمنا عزما صادقا على أن نكون ابناء حقيقيين لهذا العصر ، لا نوجد فيه وجودا خامدا او منفعلا ، بل وجودا فاعلا ومبدعا ، وذلك بادراك عقلاني وواقعي صحيح للقوى التي تتفاعل في عالم اليوم ، وبالعمل الجاد الصارم لبناء قدرتنا الذاتية بعيدا عن الايديولوجيات المبسطة والشعارات المسلطة ، وبالاستعداد لاداء ثمن هذا الادراك والعمل نضالا مستمرا متجها لا للغير فحسب ، بل لانفسنا ولها أولا .

- ٢ -

الحضارة الحديثة بدأت في الغرب ، ولكنها اتسعت فيما بعد لتشمل شرقي اوروبا أو ما يكوّن اليوم « كتلة الدول الشرقية » (الشيوعية) وحيثما استقرت جاليات اوروبية كاميركا واوستراليا واصقاعا اخرى

من العالم في مقدمتها اليابان . ولذا ان تكن الحداثة انطلقت من الغرب بمعناه التاريخي المعروف ، فهي اليوم منحى عالمي النطاق تتميز به ، في الاصطلاح المعاصر ، الامم « المتقدمة » او « المنماة » عن الامم «المتخلفة» او « السائرة في طريق النمو » (العالم الثالث) .

وهذه الحضارة تتمتع بحيوية وفاعلية زاخرتين تزدادان يوما بعد يوم ، زخما وانتشارا ، وذلك بفضل عوامل متعددة تضافرت على تكوينها . واهم هذه العوامل اثنان : الاول هو الايمان بقدرة الانسان على التحكم ببيئته الطبيعية والبشرية والرغبة في تحصيل هذه القدرة لتوفير الموارد المادية وتيسير وسائل العيش والرفاه من جهة ، ولتحرير الانسان ــ فردا ومجموعا ــ من جهة اخرى . اما العامل الثاني فهو الانطلاق لامتلاك اسباب هذه القدرة ، وفي مقدمتها العلم نظرا وتطبيقا ، لاحداث التغييرات المطلوبة . ولكل من هذين العاملين طبيعة حية متطورة ، ذات قابلية وفاعلية دينامية ، تنمو بالفعل والتفاعل . وقد كان هذا النمو تدريجيا في بدئه ، ولكن ما فتيء ان اسرع حتى اكتسب اليوم قوة تكاد ان تكون كاسحة تمضي في التغيير والتطوير في مختلف جوانب الحياة وفي شتى اصقاع الدنيا .

ولذا ، فالسؤال الاول والاهم الذي يعترض قضية حدود الاقتباس من الحضارة الحديثة ومجالاته ، هو ذلك الذي يتناول القدرة الذاتية على ترشيد الاقتباس وضبطه . فما لم تحصل هذه القدرة يبقى المجتمع التقليدي نهبا لمؤثرات الحضارة الحديثة تجتاحه من كل زاوية وتسطو عليه وتعبث به . ان المطلوب اذن هو ان يتحول هذا المجتمع من حالة الانفعال والخضوع الى حالة من الفعل والسيادة تمكنه من التمييز والاختيار . وبلوغ هذه الحالة الثانية رهين بما يكتسبه المجتمع من عقلانية ، وهي الشرط الاول لحسن التمييز والاختيار سواء بين عناصر الحضارة الحديثة او بين مقومات تراثه الذي منه يستمد خصائصه واصالته .

وتحصيل هذه القدرة لا يأتي عفوا ولا يمنح من خارج ، وانما يتم بالنضال الداخلي المستمر المتجه نحو تصفية الرؤية وتنمية الادراك الذاتي واكتساب الخبرة المتراكمة ، وذلك بالممارسة الواعية والاجتهاد المتفتح والتخطيط الرشيد . واذا شئنا ان نعمم بشأن مجالات الاقتباس، ركزنا على الانجازين اللذين نعتبرهما رئيسيين في الحضارة الغربية الحديثة . الاول هو الانجاز العلمي الذي يكاد ان يكون الطابع المميز او الطاغي لهذه الحضارة . ان قولنا هذا لا ينفي اسهامات الحضارات الاخرى — ومنها حضارتنا العربية — في هذا النطاق ، ولكنه يؤكد الحقيقة البينة ان التقدم العلمي في الغرب — وقد استمد كثيرا من الاسهامات السابقة — اختص باستمرارية وباندفاع نحو التخلص من القيود واختراق الحدود جعلاه يمضي حثيثا في استثمار موارد الطبيعة وتنظيم شؤون الحياة . وقد تكاثفت نشاطاته ومآتيه اليوم في المجتمعات « المتقدمة » ، بل لا شك انه هو الدافع الاساسي لهذا « التقدم » . ولا نقصد بـ « العلم » هنا المكتشفات والمخترعات الحديثة التي اخذت تبهر الانظار وتسابق الخيال بكثرتها وروعتها وسرعة تطورها . وانما نقصد ما هو وراءها وراء امثالها من النتائج ، اي الاتجاه العقلاني الذي يسعى الى الحقيقة ، بالنقد والتجربة ، وبالتخلي عما يظهر العقل والاختبار بطلانه والتمسك بما يثبت صحته ، وبربط الحقائق بعضها ببعض ، وبسلوك سبل التعاون والتبادل سعيا دائما الى كشف المجهول واغناء المعلوم وتعميمه . وعليه يتوجب على اي مجتمع اليوم ان ينشد ويمتلك هذه العقلية العلمية التي تميزت الحضارة الغربية في انمائها واستثمارها . وليس معنى هذا ان هذه العقلية تعم جميع طبقات المجتمعات الغربية ، اذ لا تزال بعض هذه الطبقات تحت سطوة الجهل والخرافة والتوهم ، ولكن الطبقات الفاعلة والقائدة تمتلك اسباب القدرة الصادرة عن هذه العقلية وتوطد اركانها في مجتمعاتها ، بحيث اصبحت هذه المجتمعات باعثة التطورات العلمية في هذا العصر ، وخازنتها ومستثمرتها في اثراء قدرتها الذاتية وفي بسط سلطانها على سواها من المجتمعات .

اما الانجاز الرئيس الثاني فهو في نطاق تحرير المواطن والانسان ، فلقد دعا رواد النهضة الغربية الحديثة ، فيما دعوا اليه ، الى الايمان

بقابليات الانسان والى العمل لتحقيق هذه القابليات من أجل تحرير الفرد والمجتمع . واعتبروا ان سعادة الانسان ورقيه على هذه البسيطة هما الهدف الذي يجب ان يوجه اليه الجهود . ومن هنا كانت الافكار التحررية التي نشرها الادباء والعلماء والفلاسفة ، وكانت الحركات الهادئة حينا الثائرة حينا آخر (الثورات الدستورية في انكلترا ، الثورة الاميركية ، الثورة الفرنسية ، الثورة الشيوعية ، وغيرها) لتحرير المواطن والانسان من صنوف العبودية السياسية والاجتماعية والاقتصادية . من هنا كانت الدساتير والمواثيق لصد المتسلطين الغاشمين ولضمان الحريات الانسانية الاساسية،ولاقامة دعائم العدالة والمساواة . ولقد اتسعت معاني الحرية والعدالة من نطاق السياسة لتشمل سائر نطاقات الحياة ، من الاقتصاد الى الاجتماع الى التربية وسواها .

على ان الحضارة الغربية لم تبلغ في هذا المجال — مجال تحرير الانسان — ما بلغته في مجال التقدم العلمي . ولما ظلت تتعرض للهزات والنكسات والحروب والاهوال ، بل ان المفارقة في اختلاف تقدمها في المجالين زاد هذه الاخطار شدة ونفاذا وادى الى الازمة العنيفة التي تجتازها في هذه الايام . ومع هذا ، لا ينكر ان في هذه الحضارة تراثا تحرريا ضخما جديرا بأن يتحرى ويدرك على حقيقته ويحتذى .

ان عملية الاقتباس من الحضارة الغربية الحديثة يجب ان تضبط وتحدد على ضوء هذين الانجازين الاساسيين . فالتحرير يرسم الغايات والعلم يهيء الوسائل . وعبثا نسعى الى انشاء نظم سياسية واقتصادية وتربوية جديدة او الى خوض غمار الادب والفن والفلسفة اذا لم تستهدف توسيع مدى حرية المواطن والانسان بنشر الديموقراطية السياسية والعدالة الاقتصادية والاجتماعية ، وبتفتيح مواهبه العقلية والادبية ليتجرد من أوهامه وسائر قيوده الذاتية . على ان هذا الاستهداف لا يعطي ثماره المرجوة الا اذا دعم بوسائل العلم . فبناء الدولة وسن الدساتير والقوانين وتنظيم الادارة ، وتخطيط النهج الاقتصادية وتنفيذها ، وتطوير العلاقات الاجتماعية وترقيتها ، وتسديد

الوسائل التربوية وتجديدها ـ ان كلا من هذه التوجهات وسواها من جوانب انهاض المجتمع واحيائه قد اصبحت اليوم موضوع علم او علوم ولم يعد يصح أن تبقى رهينة الغرائز والنزوات والعصبيات البدائية . وانا لنرتكب خطأ شائنا وضارا اذا اقتصرت نظرتنا الى العلم على نواحيه الطبيعية فحسب فحصرناه في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب والهندسة وامثالها . انه ينبسط على الحياة الانسانية كما ينبسط على البيئة الطبيعية،وان يكن بصعوبة اقسى ونتائج ادنى بسبب تعقد العوامل الانسانية وتشابكها وحركيتها .

ولعل اقتباسنا في ميادين الادب والفن والفلسفة يقع في حيز الغايات اكثر مما يقع في حيز الوسائل . فمنها نستمد ما يفيدنا في تصفية رؤيتنا من حيث انشاء الانسان المتحرر عقليا ونفسيا واذكاء ادراكنا لكيفية هذا الانشاء . ولذا ، وجب ان نطلع اطلاعا نيرا على انجازات الحضارة الغربية الحديثة ـ بل الحضارات التاريخية كافة ـ في هذه الحقول الانسانية لاغناء جهدنا التحرري .

واهم من هذا ان يكون لنا ادراك صحيح وعميق لتراثنا الخاص في هذه الحقول وان نتخذ منـه المنطلق الاول لجهدنا التحرري ؛ لتراثـه بالتطلعات الانسانية وقكونه ، اولا وآخرا ، منبع أصالتنا ومرتكز هويتنا القومية والحضارية . على انه لابد من السعي الى الكشف عن جوهـره وتنقيته مما علق به من شوائب ومفاسد لحقت به في عهود الركود والانحطاط التي مررنا فيها . وعندها نرى هذا الجوهر في كينونته التحررية الخالصة. نعود فنؤكد ان هدف نهضتنا الاول يجب ان يظل تنشئة المواطن العربي والانسان العربي على التدرج في التخلص من عبوديته وتحقيق تحرره . وهذا التدرج هو صلب التقدم والرقي ، وهو آخر الامر المعيار الصحيح ـ خلافا لاكثر المعايير المستخدمة اليـوم ـ للتمييز بـين المجتمعات « المتقدمة » والمجتمعات « المتخلفة » . وهو الضابط الذي يجب ان يحكم ويفصل بين ما نستمد من تراثنا وما نهمل ، وبين ما نقتبس من الحضارة الغربية وما نرفض .

٣

لا شك في ان التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، وذلك لاسباب عدة اهمها اثنان . اولهما ان هذا التضامن هو مرتكز الهوية العربية والانتماء العربي . فالنهضة العربية لتكون حرية بهذه التسمية ، يجب ان تشمل العرب جميعا وتستند الى اصالتهم والى تحفزهم المشترك لانشاء حياة تماشي هذا العصر وتعد لمستقبل افضل . وما لم تكن كذلك توزعت مناحيها وتفككت اواصرها وانقسم العرب الى امم مختلفة وعجزوا عن تكوين امة واحدة . فلا يمكن اذن التحدث عن نهضة عربية الا اذا كانت لها هوية مشتركة وخصائص ذاتية لا تقوم مقامها اية هوية او خصائص اخرى ؛ وما لم يشعر العاملون فيها والمفيدون منها شعورا متسلطا بهذه الرابطة الاساسية التي تجمعهم .

اما العامل الآخر فهو ان النهضة ــ بمعنى صيانة الحياة القومية واحيائها ــ تحتاج الى قوى بشرية مؤهلة والى موارد طبيعية وافية . وهذه الحقيقة تنطبق على هذا العصر اكثر مما تنطبق على العصور السابقة . فحيثما نقلت نظرك اليوم ابصرت صراعات محتدمة وسباقات حامية ، ولا عدة نافعة للمجتمعات في هذا المعترك الا ما تتجهز به من قدرة على دفع اخطار الخارج من جهة وعلى الاحياء الذاتي من جهة اخرى . ونحن العرب ، كما هو معروف ، محاطون باخطار هائلة تنفذ الى صميم كياننا . منها الاستعمار باشكاله المختلفة الذي يعمل لاستغلال مواردنا ولتمكين تبعيتنا وللتحكم بمصائرنا ، ومنها الصهيونية الاستيطانية التوسعية التي توطد اركانها في فلسطين وتسعى بمشاركة القوى الاستعمارية الدولية الى بسط سلطانها العسكري والاقتصادي علينا والى امتصاص قدراتنا بالحروب وغير الحروب لنبقى في تخلفنا بل لنمعن في هذا التخلف . هذا من حيث الاخطار الخارجية ، اما من حيث المطالب الداخلية فثمة الفقر المنتشر والجهل المتفشي والمرض المتاصل ، وثمة بالتالي المقتضيات الضخمة : البشرية والمادية ، للتنمية (او النهضة) السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية . وبدهي ان هذه

المطالب كلها تستدعي حشد الجهود بدلا من توزيعها وتجميع الموارد بدلا من بعثرتها . والحشد والتجميع انما يأتيان عن طريق التضامن والتعاون. وها نحن نرى الامم الناهضة ــ على ما بينها من اختلافات تاريخية وفواصل قومية ــ تسعى الى توسيع روابطها وتوثيق العرى القائمة بينها في سبيل تبادل المنافع واثراء القابليات والقدرات . فكيف اذن بمجتمع كمجتمعنا العربي يتمتع بروابط تاريخية ولغوية وثقافية ومصلحية تؤهله لتكوين مجتمع متضامن ، بل امة واحدة ، اذا صفت نوايا حكامه وقويت عزيمة ابنائه ؟

اذن لا نهضة عربية بدون تضامن عربي . اما ما اذا كان هذا التضامن قد حقق اغراضه حتى الآن ، فهذا امر يدعو الى الشك المرير ، بل لعلي أقول الى الانكار المطلق . فالانقسام والتوزع والتبعثر هي السمات الطابعة للحياة العربية ، سواء في مجابهة الاستعمار والصهيونية او في الاعداد الداخلي لنهضة مشتركة ، هذا على الرغم من المواثيق والمعاهدات والاتفاقات المعقودة عن طريق جامعة الدول العربية او خارجها . والمؤلم حقا اننا قد اصبحنا في الساحة الدولية . ولدى القوى النافذة مثالا للتفرق والتمزق لا نكاد نجتمع على رأي ولا نستطيع ــ حتى اذا اجتمعنا ــ ان نمضي في تنفيذه . ومرد ذلك الى كون « التضامن » و « الوحدة » او امثالهما هي عندنا ــ وعند حكامنا بخاصة ــ اسم بلا مسمى وشعار بلا مضمون ، نعلنها للملأ دون صدق او ايمان ، ونخدر نفوسنا برنينها المغري بدلا من ان نبعث هذه النفوس لبذل ما تتطلبه من جهد وتضحية . اترانا عدنا ، بأقنعة وألبسة مستجدة ، الى عهد القبائل والعشائر أم الى عهد الامارات والدويلات المتناحرة ضمن الخلافة الواحدة ، أم الى عهد « ملوك الطوائف » في الاندلس المفقودة ؟ اترانا جديرين بأن نتعظ بهذه الذكريات المريرة في تاريخنا ، أو بما تبديه لنا من كل جانب مطالب الحياة المعاصرة .

ان الشعوب العربية تحن الى التضامن والتجمع سواء بدوافعها القومية الاصيلة او بما أخذ مفكروها ومستطلعو ماضيها وحاضرها ومستقبلها

يتبينون من غايات وحاجات . ولكن الذين بيدهم الامر يوجهون هـذه الشعوب توجيها مخالفا ، فلذا المجتمع العربي ينقسـم اثنتين وعشرين دولة ، واذا دعائم القطرية تتركز في هذه الدول سياسة وعسكرة واقتصادا وتعليما وما الى ذلك ، حتى بدانا نخشى على صحة الانتماء ان تفسـد وعلى خصائص الهوية المشتركة ان تضيع .

ولذا ، ان طريقنا لاتزال طويلة وعسيرة ، وهي تقتضي نضالا مستمرا، اولا لتحديد مفهوم « النهضة » ومطالبها في هذا العصر ، ومن بعد الاعداد انفسنا لتوفية هذه المطالب ، ومن ضمنها صد نوازع التفرق والتناحر ، وتنمية اسباب التعاون والتضامن . ولن نحقق ايا من هذا الا اذا كنـا صادقين : مع غيرنا ومع انفسنا اولا ، واذا كافحنا رذائل الخداع التـي هي اشد اعدائنا في هذه الايام .

حول مستقبل اللغة العربية

١) اذا كان المقصود من « تحديث اللغة العربية » انه « صار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة المعاصرة » ، فانني اعتقد ان هذا التحديث قد سار شوطا بعيدا خلال القرن والنصف الماضيين وذلك بفعل مبادرات الدول العربية بعد استقلالها الى اتخاذ اللغة القومية اللغة الرسمية في التشريع والادارة والقضاء وغيرها من الاعمال الحكومية (بعد ان كانت السيادة قبل ذلك للتركية او الفرنسية او الانكليزية) ، والى جعلها لغـة التعليم في المدارس وتدريجا في الجامعات ، والى انشاء المؤسسـات المعنية بها وفي مقدمتها المجامع اللغوية . وقد كان لهذه المجامع نشاطها في تعريب المصطلحات التي تزخر بها العلوم الحديثة ، كما كان لاساتذة الجامعات — وفي طليعتهم اساتذة جامعة دمشق — سهمهم في هذا المضمار . كذلك لا ينكر فضل الادباء والمفكرين والصحفيين وكتاب المسرح ومحرري اذاعات الراديو والتلفزيون الذين بعثوا دما جديدا في جسم اللغة سواء بكتاباتهم أو بترجماتهم وجعلوها اقدر على التعبير عن النوازع الاصيلة وعن المشاعر والافكار المستجدة . كل ذلك وغيره فرضته قوى التحديث التي سطت

على الحياة العربية ، فأخرجت اللغة من الكتب الصفراء ومن الدوائر الضيقة التي كانت محصورة فيها الى ميادين التعامل والتفاعل ومسايرة الحياة في تطورها .

على انه لا تزال تعترض اللغة العربية في هذا المجال صعاب شتى ، اهمها ثلاثة : احداها خارجية واثنتان داخليتان . اما الصعوبة الخارجية فناتجة عن تسارع تطور العلم وتكاثر محدثاته في جميع الحقول . فثمة سباق مرهق بين تحديث اللغة من جهة وتضخم مهمتها في مجاراة ذلك التطور من جهة اخرى . ونحن نرى اليوم ان بعض اللغات الغربية الحية ذاتها – كالايطالية والفرنسية والالمانية – التي كانت في ازمنة سابقة حاملة لواء العلم والثقافة ومرجع طلابهما ، تتخلف اليوم عن الانكليزية في الميادين العلمية ، وذلك بسبب تفوق البلدان المتكلمة بهذه اللغة – والولايات المتحدة بخاصة – في هذه الميادين . فالانكليزية اخترقت حصون التعليم الجامعي ومراكز البحث العلمي في جميع البلدان المتقدمة – ناهيك بالمتخلفة – وطغت على غيرها في المؤتمرات والندوات والمنشورات العلمية ، حتى انها لتكاد ان تغدو لغة العلم العالمية كما كانت اللاتينية في الغرب والعربية في الشرق في القرون الوسطى . واذا كان الامر كذلك بشأن اللغات التي كانت رائدة في عملية التحديث ، فكيف هو بشأن اللغة العربية التي لم يمض على تحديثها سوى فترة قصيرة نسبيا ؟

اما الصعوبتان الداخليتان ، فاولاهما تعثر قضية تيسير قواعد اللغة العربية – هذه القواعد التي تثقل كاهل الناشيء ، بل حتى المتمرس ، في استخدام الفصحى تحدثا والقاء وكتابة . فثمة استثناءات وشواذ واحكام تفصيلية متشعبة لعله كان لها يبررها في العهود التي كانت اللغة هي شاغل العلماء الاهم ومصدر الثقافة الاول . اما اليوم فمطالب العالم والثقافة قد تضخمت وتفرعت وهي ماضية في التضخم والتفرع ، ولم يعد باستطاعة الطالب او المشتغل بالعلم والثقافة ان يصرف من الجهد والوقت في اتقان اللغة ما كان يصرفه اسلافه او ما هو بحاجة الى توفيره للتقدم في الحقول الاخرى وهي الحقول البارزة والملحة في هذه الايام . وقد يكون من اسباب

انتشار الانكليزية مرونة قواعدها وسهولة تعلمها ومدى تجاوبها مع حيوية الشعوب الناطقة بها .

وما كانت صعوبة العربية هذه لتبلغ هذا الشأو لولا أنها التقت العائق الآخر وتمادت بفعله ، وهو قلة العناية التي بذلتها السلطات التربوية في البلدان العربية في تدريب معلمي هذه اللغة وتثقيفهم . والمعلم ـ لا المنهج ولا الكتاب ولا المنظم والقرارات ـ هو مبعث العملية التربوية ، واعداده هو محورها الاساسي . وقد تطورت هذه العملية في ايامنا تطورا بالغا ، هدفا ومنهجا وتقنية ، ولم يمس هذا التطور معلم اللغة العربية الا مسا خفيفا ، كما ان المعلم لم يؤهل فكرا وثقافة ليحبب طلابه بهذه اللغة وليقربها من مداركهم وليشيع في نفوسهم الرغبة في اتقانها والتمتع بغناها وغنى تراثها .

هذا في يتعلق بمجاراة اللغة العربية اللغات العلمية في مضمار اداء العلوم والاداب والفلسفة . وثمة مضمار آخر حققت فيه العربية قدرا من هذه المجاراة ، وهو اتخاذ منظمة الامم المتحدة ووكالاتها المتخصصة اياها لغة من لغاتها الرسمية ، في الخطب التي تلقى والمنشورات التي تعد ، مع توفير الوسائل للترجمة منها واليها . وفي هذا ما فيه من اقرار دولي باهمية لغتنا القومية . على ان مرد هذا الاقرار هو الى مدى انتشار هذه اللغة في العالم وتعدد الدول العربية والاسلامية في المنظمات الدولية وما انشأته من منظمات اقليمية ، اكثر منه الى ما أدركته هذه اللغة من تحديث وتطور ذاتيين باتجاه مجاراة اللغات العالمية .

ان هذه المجاراة لا تتم على حقيقتها الا عندما يصل الانتاج العلمي والادبي والفلسفي العربي الى مستوى عالمي . فاللغة لا تعلو عن كونها اداة . أما الجوهر فهو ما تعبر عنه من فكر وعلم . والاهمية الواقعية ـ لا التاريخية ـ لاية لغة من اللغات رهينة بمقدار انخراط اهلها في ميادين الكشف والابداع . لقد كانت اللغة العربية لغة عالمية ـ بل اللغة العالمية الاولى في بعض الحقب ـ لما كان ينتجه اعلامها في ميادين العلم والفلسفة..

وكان رواد هذه الميادين في الغرب يسعون الى تعلمها ــ لا من اجلها ذاتها ــ بل لاقتباس هذا الانتاج . فالى استعادة هذه المكانة العالمية ، او الى الارتفاع قدر الامكان الى مستواها ، يجب ان يطمح المعنيون بتحديث اللغة العربية ، بل الحريصون على سلامة النهضة العربية عامة ونجاعتها .

(٢

ان الشقة بين اللغة الفصحى واللهجات المحلية في البلدان العربية ، هي ، لاسباب تاريخية وجغرافية وحضارية ، من البعد والاتساع بحيث لا يمكن تجاوزها تجاوزا تاما ، او على الاقل في وقت قريب . وانما الذي يمكن هو العمل على صد اتساعها وعلى تضييقها . والمجتمع العربي سائر في هذا الاتجاه ، وان لم يكن بالسرعة المقتضاة . ان هذه السرعة ضرورية بسبب ما ذكرنا من تكاثر حاجات النهضة ، بل مطالب الحياة ، في هذه الايام . فلا خير في اضاعة وقت الناشئة وسواهم في تعلم الفصحى وكانها لغة جديدة . بل الخير في السعي الى جعل الفصحى والمحكية ما امكن لغتين متقاربتين لا متباعدتين ، ان لم نقل لغة واحدة كما هو الامر في البلدان الحية المتحضرة . ولقد أسهم انتشار التعليم وتوسع وسائل الاعلام السمعية والبصرية ونفاذها الى بيوت الجماهير التي اخذت تعتمدها اكثر فاكثر للتسلية والترفه ــ أسهم هذان العاملان وسواهما من تطورات الحياة الحديثة في تليين الفصحى من جهة وفي تقريبها من اذهان الجماهير من جهة اخرى . وبدأت تنشأ لغة وسطى بين الفصحى والمحكية تحاول المحافظة على قواعد الاولى واستيعاب مضمونات الثانية .

واذا اردنا اختصار القول وتركيزه ، اكدنا على ثلاثة عوامل تخدم قضية تجاوز الازدواجية في التعبير : اولها اعلاء مستوى الفكر والعلم والثقافة وتعميمها في المجتمع . فالمحكية ، نظرا الى افتقارها الى القواعد والضوابط ، لا تلائم اغراض هذه المناحي العقلية التي تفرض ، اول ما تفرض ، الدقة والانتظام اللذين توفرهما الفصحى . يضاف ان لهذه ــ بخلاف المحكية ــ تراثا

ثريا في هذه المجالات يؤهلها لان تعود لتكون لغة فكر حي وثقافة ناشطة . ومن جهة ثالثة ، ان العلم بناء موحد وموحد ؛ ولما كانت المحكية تتوزع لهجات متباينة ، فمن الطبيعي ان يتجاوزها العلم الى ما يضمن وحدة التعبير وانسجامه . ولقد ذكرنا ان التطور العلمي المعاصر يتجه نحو لغة واحدة ، هي الإنجليزية ، التي كادت ان تصبح لغة العلم الاولى - على الاقل في المواطن الغربية - فهل من المعقول ازاء هذا الاتجاه التوحيدي العالمي ، ان يتفرق العلم العربي حسب لهجات البلدان العربية المختلفة ؟ ان هذا التفرق مناقض لطبيعة العلم ، وهو بعد ذلك امر سيء اذ يخالف تطلعات الشعوب العربية نحو التعاون والتضامن والوحدة .

وما قيل في العلم يقال في الفلسفة ، وهي جهد عقلاني متقدم وراق ، يتطلب ما يتطلب العلم من اداة تعبيرية دقيقة ومنتظمة ، ميسرة للحوار وتبادل الفكر ، ومتضمنة بالتالي ميزات الوحدة اللذاتية . اما الادب ، فهو اكثر اتصالا « بالواقع المباشر » ، واقرب الى التعبير عن النوازع الانسانية الطبيعية ، ولذا فللمحكية فيه مجال غير متيسر للعلم والفلسفة. ومن هنا ما نشعر به تصنع وقسر عندما نقرأ أو نسمع حوارا بالفصحى في بيئات متخلفة أو حول موضوعات بدائية . ولكن ، هنا ايضا ، كلما ارتقت الاذهان وتطورت موضوعات الادب وامتدت الى ما بعد المحلي والبدائي لتشمل الهموم والتطلعات القومية والانسانية ، نفذ الادب الى مضامير المحكية وغزاها غزوا طبيعيا - لا قسريا - وجعل الفصحى اداته الفضلى .

ان القضاء على ازدواجية اللغة قضاء تاما لم يحصل حتى في المجتمعات المتطورة . فلا تزال للمحكية مجالاتها في المناطق المحلية وفي التعبير عن الشؤون العادية المباشرة ، خصوصا لدى الفئات غير المثقفة . ولكن شتان بين الوضع هناك والوضع في مجتمعنا العربي من هذا القبيل . ويقيننا أن عبء هذه الازدواجية سيخف عندما بارتقاء نتاجنا الفكري والعلمي والادبي وانتشاره ، وبالتقارب بين الثقافة والحياة . ان لدينا اليوم لغتين احداهما للثقافة واخرى للحياة ، وعندما تصبح الثقافة هي لب الحياة ،

وعندما ترتفع الحياة الى مستويات العقل وتقتبس مزاياه ، تضيق فسحة الازدواجية وان لم تزل زوالا تاما .

اما العاملان الآخران في هذا التضييق ، فقد عرضنا لهما في جواب سابق . وهما : تيسير قواعد الفصحى وحسن تدريب معلميها وتثقيفهم ، ولا ضرورة للاعادة والتكرار في هذين الشأنين . ولكن لابد من تأكيدهما اذا اردنا للفصحى ان تكون لغة الثقافة والحياة معا ، واذا شئنا لناشئتنا ان تقبل عليها بشغف ، ولرجال العلم والفكر عندنا ان لا يعزفوا عنها الى لغة اجنبية بسبب الصعاب التي يلقونها في تطويعها واتقانها .

وخلاصة الجواب عن هذا السؤال هي ان اللغة العربية في وضعها الراهن لم تستطع بعد تجاوز الازدواجية في التعبير ، وان كانت سائرة في هذا المجال . والواقع ان هذه القضية ليست في الاساس قضية لغوية ، بقدر ما هي قضية حضارية متصلة بنهضة المجتمع العربي وبارتقائه الفكري والعقلي . فالمشكلة الاصيلة ليست في تخلف اللغة ؛ بل في تخلف اصحابها . ذلك ان تطورها تابع لتطورهم وقدرتها على النهوض بمهماتها ـ ومن ضمن هذه المهمات استيعاب المحكي وتجاوز الازدواجية ـ منوط اولا بقدرتهم وحيويتهم .

٣) عندما نتكلم عن العوامل المؤدية الى توحيد العرب ـ او اية شعوب أخرى ـ يقتضي أن نميز بين العوامل التي لها قابلية التوحيد وتلك التي تحقق هذه القابلية وتخرجها الى حيز الفعل . فالمشاركة في اللغة والثقافة والتاريخ والمصالح المادية والمعنوية التي طالما شدد كتابنا عليها كعناصر موحدة للعرب ، هي في الاكثر عناصر مهيئة للتوحيد ومؤهلة له ، ولكنها ليست بالضرورة محققة اياه . والدليل على ذلك ان شعوبنا ظلت قرونا طويلة ذات لغة وثقافة وذكريات تاريخية ومصالح كلها مشتركة ومع ذلك كانت منقسمة دولا متفرقة واقاليم مشتتة . وسبب ذلك انها لم تكن سيدة ذاتها ، بل كان يتولى امرها اسياد من داخلها او من الخارج يستغلونها لمصالحهم واطماعهم ويمتصون مواردها ويقسمون قابلياتها وبنتيجة هذا التحكم والافتقار وما ادينا اليه من ركود الحياة العربية

وانهيارها ، ضؤل ـ ان لم نقل نال ـ وعي ابنائها بروابطهم وقواسمهم المشتركة . ولم يبدأ هذا الوعي بالتنبه الا عندما اخذ العرب يتأثرون بقوى الحضارة الحديثة و « ينهضون » من ركودهم . على ان هذا الوعي لايزال مضطربا مترجرجا . وعلى رغم الفترة الطويلة نسبيا التي مرت بها هذه النهضة وعلى الرغم ايضا من الاخطار الهائلة التي تحيط بالعرب حيثما كانوا لم يتحول الوعي بعد الى ارادة حاسمة للعمل بصدق وجد في سبيل هذا التوحيد . ومن هنا يمكننا القول ان العرب ، وان كانوا يتمتعون بالعوامل المؤهلة للتوحيد ـ ومنها اللغة ـ فانهم ما فتئوا يفتقرون الى الى العوامل الفاعلة والمحققة ، وهي نضوج الوعي وصدق الارادة وجدية المسعى .

ودليل آخر على ما ذكرنا هو قيام امم موحدة تتمتع بروابط قوية على رغم اختلاف لغات ابنائها ، والمثل الساطع لذلك هو سويسرا . وفي كل من الاتحاد السوفياتي والهند والصين لغات ولغات وفروق اقليمية وجنسية متعددة ، ولكن هذا كله لم يمنع شعوب تلك البلدان من ان تحقق وحدتها او ان تسير جاهدة في مضمار هذا التحقيق . وفي مقابل ذلك ، نرى شعوبا ذات لغة واحدة ـ كالشعوب الناطقة بالاسبانية في اميركا اللاتينية ـ منقسمة دولا متعددة وكيانات قومية مختلفة .

وصفوة القول اذن هي ان اسهام اللغة في توحيد العرب لا ينبع من اللغة ذاتها بقدر ما ينبع من انفسهم . فان صدق عزمهم على التضامن والوحدة ، وادركوا مصالحهم المشتركة في السيادة والتحرر ومجاراة الحياة المعاصرة ، وطمحوا الى استعادة مكانتهم السابقة ، وادوا ثمن ذلك كله جهدا وبذلا ومعاناة ، فان لغتهم الواحدة وسائر روابطهم تأتي عونا لهم في هذه السبل كلها . وبدون هذا العزم والادراك والطموح والاداء تبقى اللغة العربية ـ على ما تتمتع به من ميزات ذاتية ومن مقام تاريخي ومن مؤهلات قومية ـ عاجزة عن أن تؤدي دورا فاعلا في توحيدهم ، وبظل فعل العصبيات القطرية والفئوية واطماع ذوي السلطة والاوهام والانحرافات السائدة أقوى من فعل اللغة وعائقا لاي دور يمكن ان تؤديه .

١٩٨٥

★ ★ ★

٢ــ اجوبة الاستاذ

نجيب محفوظ

حول النهضة العربية

١ ــ سؤالكم الاول هو «هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ؟»

فما معنى النهضة ؟.. النهضة اول ما تعني ان تتحرر الامة من اي تسلط على ارادتها قد يعوق المسيرة التي تختارها لنفسها . وهي تعني بعد ذلك التنمية الشاملة ، مثل تربية الفرد وتاهيله على ضوء هدف كبير معين ، وزراعة كل قطعة ارض يمكن زراعتها ، وانشاء الصناعات المستوحاة من البيئة وغيرها اذا املت الضرورة ذلك لاشباع حاجات الجماهير ودون ان يقتصر ثمرها على فئة دون فئة او طبقة دون طبقة ، وجعل الخدمات حقوقا مقدسة كالتعليم والصحة والثقافة والمواصلات والترفيه وتكريس حقوق الانسان .

وما معنى العربية ؟.. اي التي تشمل الامم العربية من المحيط الى الخليج ودون انتظار لتحقق وحدتها السياسـية ، فمبادىء التربية والتأهيل العلمي تعني في هذه الحال مـا يتفق عليه العرب من خلال جامعتهم وما يطبقونه في اقطارهم . والزراعة تعني تنفيذ الخطة الزراعية على اساس ان ارض العرب وحدة متكاملة ، وكذلك في الصناعة وفي اي مرفـق .

واستطيع الاجابة الآن بأن كل اقليم عربي قد نال حظا من النهضة في نطاقه على تفاوت في الدرجة والقيمة ورغم عثرات الطريق ونكساته ، وانها بصفة عامة لا تتنكر لتراثها وتنفتح لحضارة العصر ، لعلها لا تسير بالسرعة المأمولة لانها تحارب في اكثر من جبهة في الداخل والخارج ولكن اي مقارنة موضوعية بين حالنا قبل قرن ونصف وحالنا الآن يقطع باننا تغيرنا وتغيرنا كثيرا والى الافضل . اما النهضة بالمعنى العربي فانها لم تبدأ او لم تكد تبدأ ، لقد فهمنا الوحدة على انها وحدة سياسة وحكومة، وعلينا ان تنسى ذلك حتى يذكرنا بنفسه في الوقت المناسب ، الوحدة التي كان يجب ان تنطلق من الجامعة العربية ، والتي كان يجب الا تتوقف لاي خلاف او تناقض ، هي وحدة الثقافة والتربية والاقتصاد . وهذا ما يعوز نهضتنا ، بل غياب ذلك هو ما يجعلها نهضة اقليمية متعثرة وهزيلة ، وقد يتصور البعض ان لا امكانية لوحدة ثقافية او اقتصادية بلا وحدة سياسية . والرد على ذلك انه رغم مقاطعة مصر في الفترة الاخيرة فان ابناءنا ما زالوا يعملون في بلاد العرب مما يقطع بان المقاطعة لم تشمل بعض اوجه التنمية الاقتصادية والثقافية . يجب ان يكون لنا برلمان ثقافي اقتصادي تنموي واحد وان تكون قراراته ملزمة في جميع الظروف والاحوال ، من توافق وتناقض ، وتصالح وتخاصم .

– ٢ –

... فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته ؟ . . الجواب بكل بساطة لا حدود للاقتباس ولا حجر على مجالاته . فقد نقتبس كل شيء وقد لا نقتبس شيئا على الاطلاق . العبرة في مواجهة الواقع ودراسة ابعاده

والعمل على تحقيق احتياجاته بما يؤدي في النهاية الى الهدف وهو النهضة الشاملة . وما يلزمنا في هذا المجال هو الفكر الحر المستقل الذي لا يقدس تراثا لا لشيء الا انه تراث او ينبهر بمعاصرة لا لشيء الا انها معاصرة . ففي مقدمة واجباتنا القومية ان نربي ابناءنا تربية فكرية ، استقلالية لا تربية الحفظ والتسميع ، ان نعودهم منذ النشأة الاولى على التفكير الذاتي وحرية الراي ، ولا خوف بعد ذلك من فتح النوافذ على كافة النظم السياسية والاقتصادية والتربوية والادب والفن والفلسفة ، وسنجد فيها في تلك الحال زادا وثراء واستنارة لاسما او هيمنة او استعمارا . وبالعقل الحر يجب أن نبدأ من الواقع ، لا من التراث ولا من المعاصرة ، أن نواجه تحدياته ، وسنجد حتما الحل الصحيح ، وسنجد مرجعه في التراث او المعاصرة او في انفسنا او في ذلك كله جميعا . وقد سارت نهضتنا منذ قرن ونصف دون ان تنتظر الاجابة على هذا السؤال المطروح الذي يتكرر في حياتنا مع كل جيل منذ الجبرتي . وتكراره يعني اننا نصر على فرض النظرية على الواقع لا ان نستلهم النظرية من الواقع . وربما دل تكراره على نقص آخر هو اننا نخاف التفكير الحقيقي حول واقعنا فآثرنا التفكير حول التفكير على سبيل التشبه بالمفكرين ان لم نكن مثلهم . الم يكن الاجدر بنا ان نحاول خلق فلسفة او اقتصاد او سياسة بدلا من الكلام الذي لا ينتهي حول التراث والمعاصرة ؟ .. ولو حاولنا ذلك لاهتدينا الى الجواب الصحيح من خلال التفكير الصحيح . وقد واجهتني المشكلة نفسها عند بدء حياتي الادبية ، وكنت قد اطلعت على مختارات من التراث شعره ونثره وتزودت بما استطعت من الادب العالمي بشتى اساليبه ، وترددت وقتا غير قصير أمام الاختيارات المتاحة ، وسرعان ما رجعت الى نفسي وما يدفعني العشق الى التعبير عنه فكان مرجعي في الاختيار بصرف النظر عن الحداثة ، وكان مشجعي على تغيير ما اخترت بما يناسب موضوعي وقارئي ، وبذلك اسهمت في خلق ادب مصري عربي لا يشك قارئي في جنسيته رغم استفادته الواضحة من الادب العالمي . ولو اجلت الكتابة حتى استقر على نظرية لما كانت رواياتي الاولى قد ظهرت حتى اليوم . لا نجاة لنا الا في الاستقلال ولا مصرع لنا الا في التقليد الاعمى .

كون التضامن العربي عاملا هاما من عوامل النهضة فهو من البديهات المسلم بها . وهذا هو تأثير التضامن حيثما وجد ، وبين اي اطراف تحقق . ونحن اذ نزكيه فكانما نزكي الكل مقابل الجزء ، والقوة تجاه الضعف ،، أو اليد الكاملة ازاء اصبع أو اصبعين . ولكل وطن عربي امكانياته المحدودة ، وثمة اوطان لا امكانيات لها تستحق الذكر ، فاذا القينا على الوطن العربي الكبير من المحيط الى الخليج نظرة شاملة تعددت امكانياته وتنوعت قدراته مما يعد بخلق أمة قوية متقدمة . ومما يلاحظ في هذا الشأن لوجه الشبه بين اجزائه فيما يعتبر التشابه فيه ميزة ايجابية وقوة دافعة ، فهو يتفاهم بلغة واحدة ويتعامل مع ثقافة واحدة ويصدر من اعماق الزمن بتاريخ متلاحم فضلا عـن تجاور الامكنة . وسهولة الاتصال وكثرة الاختلاط بين سكانه . كما ان امكانياته تستقر على نحو تكاملي كانها خلقت للتعاون والتناغم كاعضاء الجسم الواحد ، فهنا كثافة بشرية عظيمة ،، وهناك اراض صالحة للزراعة واسعة مترامية وثمة مراكز كالمصارف عامرة بالاموال . ولا نكران في ان ما تحقق من تضامن قد قدم للعرب ــ على ضعفه وتشتته ــ خدمات جليلة ، تجلت في احسن احوالها أيام الشدائد كما حصل أيام العدوان الثلاثي على مصر ، وكما حدث في الفترة الصاعدة مـن حرب اكتوبر ١٩٧٣ ، وما تبادلناه على طول تاريخنا الثقافي من فوائد اعظم من ان يذكر . ولكنه ــ التضامن ــ اليوم مريض مخمور يكابد الهذيان والتخبط ، وبوسعه لو قهر اعراضه القاتلة ان يعيد خلق امتنا من جديد وان يبلغ بها الدرجة التي تليق بها من التقدم .واذا جاز لي ان اجسـد حلمي في هذا الموضوع الحيوي فاني اقترح :

١ ــ الا نفكر على الاطلاق في الوحدة السياسية او الزعامة ،، ان نعتبر ذلك خطوة خطيرة تحل عندما يحل الصفاء الصوفي محل الطموح الذاتي ، وحتى اذا لم تتحقق فلنكن ولايات عربية مستقلة من ناحيـة الحكم ، ولنركز على المنافع المشتركة .

٢ ــ ان نترك ما نختلف فيه لسياسة الولاية الداخلية ، فهي حرة فيمن تحالف أو تعادي ، ،فيما تعتنق من مذاهب ، وسـنجد ارضا مشتركة في التكامل الاقتصادي والثقافة والتعليم والرياضة والترفيه

٣ ــ لنحرص على الجامعة العربية ونجدد حيويتها باعتبارها مركز الامور المشتركة ومهدا لتذويب الاختلافات وجامعة للبحوث والمعلومات التي تساند النهضة وتخطط لها .

٤ ــ ان يتحدد موقف اي ولاية عربية حيال الوطن العربي اما بالتأييد ان امكن او بالحياد اذ لم يمكن التأييد ولا موقف ثالثا على الاطلاق

٥ ــ ان نبث الايمان بهدف اعلى ، وليكن هو التقدم والخروج من التخلف ، فعدونا الاول هو التخلف وهدفنا الاعلى على الارتقاء الى مستوى الابداع والعطاء في هذا العصر .

حــول مستقبــل اللغــة العربيــة

اللغة وجه من وجوه الحضارة ، يتشكل بشكلها ويتقدم بتقدمها ويتنوع بتنوعها ويستوعب من الافكار والاشياء ما تستوعب . والفارق كبير وملموس بين ما كانت عليه العربية التقليدية وبين ما هي عليه اليوم في جميع مظانها من كتب رفيعة وكتب جماهيرية او صحافة يومية . والمكتبة العربية حافلة بالكتب الموضوعة والمترجمة في الآداب والانسانيات والفلسفة والعلوم ، بل لا تخلو مادة من قاموس خاص يفي باحتياجاتها ويرجع اليه عند الحاجة . كل اولئك يدل على حيويتها ومرونتها واستجابتها للزمن كما يدل على غيرة ابنائها ونشاطهم وقيامهم ببعض حقها عليهم . ولكن من المغالاة غير المحمودة القول بانها بلغت الكمال في ذلــك .

١ ــ مازال تطورها خاضعا للاجتهاد الاقليمي ، فتتعدد التسميات بتعدد المجتهدين وتتنوع المصطلحات ، ولا شك انه توجد امور اساسية في العلم والفلسفة والآداب والانسانيات يجب ان يتفق عليها ، ولن يتاح لها الاتفاق الا في نطاق التكامل والتضامن .

٢ ــ أن حركة تقدمها تعتبر بطيئة بالقياس الى روح العصر المتمثلة في سرعته وتفجر معلوماته وكثرة مخترعاته وتنوع سلعه ، وقد تبدو

فكرة التعريب عديمة الجدوى فعلينا ان نثري لغتنا بالاسماء العالميـة وان نترك تثنيتها وجمعها للسليقة . وتحضرني في هذا المقام حيرتي اذا تعرضت في احدى رواياتي الى وصف معاصر ، فالعربية .. ان حرصت على تقاليدها ـ لن تسعفني على سبيل المثال في وصف اثاث عصري اوزي او مطبخ او حمام ناهيك بمحل مثل عمـر افنـدي او مستشفى او ملهـى .

انه لا يقضي على لغة مثل تقديسها والمحافظة على تراثها . ونحن نشعر نحو العربية بالقداسة بما هي لغة القرآن الكريم ، ولكن القرآن سيظل هو القرآن ، وستبقى لغته دون تغيير أو تحوير تتلى علينا ليلا ونهارا وتقرأ اذا قرئت مصحوبة بالهوامش المفسرة . فلا خوف بعـد ذلك من أن تتمتع العربية بالحرية التي تحظى بها اللغات الحديثة حتى تصير لغة عصرية بكل معنى الكلمة وان تستوعب جميع الافكار وجميع الاشـياء .

يمكن رصد علاقة اللغة المحكي المتصل بالواقـع المباشر على ثلاثة مستويـات .

١ ـ الحوار بين الناس :

وبالنظر الى انتشار الامية ، والى متطلبات الحياة اليومية ، والى تقاليد اللهجات الضاربة بجذورها في الماضي السحيق ، فـان اللغـة العربية لا تستطيع استيعاب هذا الواقع المتدفق او تجاوز الازدواجية ولكن انتشار التعليم واستعمال اللغة في اجهزة الاعلام ، قـد يخلق على المدى الطويل لغة شعبية تقترب في جوهرها كثيرا من الفصحى مع الاستفادة الدائمة من حيوية اللغة الدارجة ومواكبتها التلقائية لحركة الزمن والحضارة . بل ليس من المستبعد ان توجد في الزمن البعيد لغة عربية واحدة متطورة للحوار اليومي تشبه لغة الصحافة في عالم الكتابة ولن يتوقف ذلك على نشاط التعليم واجهزة الاعلام فحسب ولكن على ما نولي اللغة من عناية ومرونة وتيسير وخاصة فيما يتعلق بالنحـو والاعـراب .

٢ ـ لغـة الروايـة :

يمكن ان يكتب الادب الروائي باللغة الفصحى نصا وحوارا ، وقـد خضنا هذه التجربة خلال معارك نقدية طويلة ووحشية ، واعتقـد ان تجربتنا مع اللغة وتطويعها لهذا الفن كانت ناجحة ، ولعله مما يذكر ان كتابة الرواية بالفصحى اليوم هي القاعـدة وان استعمال اللهجـات الاقليمية هو الاستثناء .

٣ ـ لغـة الدرامـا :

في المسرح التاريخي تستعمل اللغة شعرا ونثرا .

أما في الدراما فتغلب الدارجة ، وعلى اي حال فان لغة الدراما ستتغير بتغير لغة الحوار اليومي وقد سبقتها في التطور نحو اللغـة المنشـودة .

اما الكوميديا فستظل تعتمد على لغة الشعب لانها تستمد من نبرتها وتركيباتها جزءا لا يستهان به من فكاهتها .

ومهما يكن من امر فان ازدواجية اللغة ليس بالعيب الخطير ولاتكاد تخلو منه امة ، والمهم ان تتحد لغة الثقافة بمعناها الشامل ، وفيهـا تلتقي الامة العربية مهما تنوعت لهجاتها .

ان التوحيد في اللغة يعني التوحيد في الثقافة او التقارب فيها الـى اقصى حد ، وهو كما تعلمون من الاسباب الهامة التي تعمل على الوحدة السياسية مع توفر الاسباب الاخرى . وقديما وحد الادب بين العرب قبل أن تنتشر فكرة واحدة عن التكامل الاقتصادي او الوحدة السياسية ولست في حاجة الى التذكير بان اللغة وحدها لا تكفي لتوحيد العرب . ونحن نعلم ان الحرب قد قامت بين الولايات المتحدة وانجلترا رغم توحد اللغة والجنس . وها هي مأساة لبنان تذكرنا بان توحد اللغة بنوعيهـا الفصيح والدارج لم تمنع الفتنة من ان تمزق وطنا واحدا في غير حاجة الى توحيد . ولكن اذا توفرت الشروط الاخرى تصبح اللغة الواحدة من أهم أسباب الالتحام والتوحيد .

١٩٨٤

★ ★ ★

٣ – اجوبة

د. سالم يفوت

قسم الفلسفة
كلية الآداب والعلوم الانسانية،
الرباط / المغرب

حول النهضة العربية :

١ – تبلورت النزعات الاصلاحية في العالم العربي في عصر النهضة العربي ضمن شروط تاريخية محددة، ابرزها الوعي بالتاخر التاريخي عن ركب التقدم والحضارة، ووطأة الهيمنة الاستعمارية، وهي شروط اعطت للوعي النهضوي مسحته الخاصة به ونكهته المتمثلة في ان خطاب النهضة استعاد القيم السياسية الاوربية الحديثة والمعاصرة. فصدمة الحداثة جعلته يعتبر أن شروط هذه الاخيرة هي القيم التي ترتكز اليها .. ولا يهمنا، في شيء، ها هنا، الكيفية التي قرئت بها النهضة الغربية. انطلاقا من مفاهيم «السياسة الشرعية» ام انطلاقا من منظور «العلمانية» فسواء تعلق الامر بهذه او تلك، ورغم اختلاف المنظور والادوات المفهومية المعتمدة والمتداولة، ظل الهاجس النهضوي واحدا هو هو عبر عن نفسه من خلال عدة مطالب ابرزها :

- خلق مجتمع مدني خال من كل اشكال الهيمنة .
- بناء مجتمع ديمقراطي حسر اساسه ديمقراطية تعتمد التمثيل النيـابي .
- اصلاح كل المؤسسات وعصرنتها .

واذا كان هذا المطلب الاخير قد تحقق نسبيا نتيجة التحديث المبكر الذي ادخل على السلطنة العثمانية مع حملة نابليون وإبان حكم محمد علي بمصر ومع التحديث الذي عرفه جبل لبنان وبيروت والشام عامة ، فان المطلبين الاولين ظلا متعثرين في تحققهما نتيجة عدة عوامل يمكن اختزالها في عاملين اساسيين : عامل تاريخي تكويني لا دخل لارادات الافراد فيه ، والزمن وحده هو الذي سيفصل فيه ، وهو آخذ فعلا ، في فعل فعله فيه مع التغيرات عرفتها الاسرة نتيجة نمط العيش الجديد : انه الطابع القبلي العشائري الذي ما زالت ملامحه قائمة . وعامل ظرفي له علاقة بالاوضاع التي كان عليها الوطن العربي في منتصف القرن الماضي حيث الرغبة في الانعتاق من ربق الاتراك ومن براثين الاستعمار الاوربي وما رافق ذلك من تعرف على مضامين ومفاهيم من الفكر السياسي الغربي كالوطن والدولة الوطنية والقومية ... فتكون في الفكر العربي المعاصر تيار الفكر القومي الذي يطرح الوحدة كبديل للتشرذم ويقول بخصوصية التاريخ العربي وعدم انطباق المقولات التاريخية الاخرى عليه مما أولد نوعا من الاعتقاد في الاكتفاء الذاتي والنفور من مقولات الفكر السياسي الحديث ، مما أولد فقرا نظريا انعكس على الواقع السياسي . ودون أن نقوم هنا بالتجريح أو التشكيك في الفكر القومي ، نؤكد انه رغم رفعه لشعارات كالتحرر ... لكنه همش التحرر الذاتي للانسان العربي كقضية الديمقراطية ، كما استعاض عن الاختلاف والصراع بوحدة موهومة هي وحدة القوم . ومن امتدادات ذلك ما نلاحظه الى يومنا هذا من أجل الانظمة العربية تأخذ بنظام الحزب الواحد ، اما التي تسلك مسلك الديمقراطية والتعدد وتؤمن بحق الاختلاف ، فهي معدودة على أصابع اليد الواحدة . واظن ما يعوزنا حاليا هو مراجعة الفكر القومي

ونقد ادواته المعرفية ومسلماته في ضوء العصر ومتطلباته فكل فكر لا يستنشق هواء جديدا ، يحكم على نفســه بالاختناق . فبدعوى ان الليبرالية شر لم نستفد حتى من محاسنها اعتقادا ان ذلك هو ما سوف يهيئنا لتخطي المراحل وطيها ، اي لم نحقق المجتمع المدني ، باعتباره الشرط الاساس لكل تجاوز او استشراف لشيء آخر .

٢ ـ ليس التراث هو الذي يخلق النهضة ، بل هذه الاخيرة هي التي تخلقه . والنزعات التراثية في الوطن العربي تتناسى ان ما سمح لاجدادنا أن يبدعوا ما ابدعوه من تراث خالد نعتز به هو الشرط الحضاري الذي وجدوا فيه ، فقد كانوا هم مركز العالم ، وكانت اوربا محيطهم المتخلف لذا فان احياء تراثنا والاعتزاز به ، كله شيء جميل ، لكن أوكد الواجبات والمطـالب تظل هي الدخـول الى العـالم المعاصر مــن بابه الواســع وهو شيء يقتضي ان نتقدم ولا سبيل الى التقدم الا بالاخذ باسبابه ، ولن تكون على درب التقدم ما لم ننفتح على الثقافة العالمية المعاصرة في كل مجالاتها فنحن ما زلنا في حاجة الى خلق مجتمع مدني ومواطن عربي حر ، والى احتواء القيم الليبرالية المتقدمــة من اذكاء روح المبادرة وتقديس العمل والاخذ بالمكتسبات التربوية الايجابية . ولعل مثال اليابان هذا غني بالدلالات .

ان اجدادنا لم يروا غضاضة في الاقتباس من الفكر اليوناني ، بل جعلوا ذلك مهمة رسمية يخصص لها الخليفة اعتمادات ويرصد لهــا الرجال (بيت الحكمة) . وحتى تراثنا الذي نصر على اعتباره شرط هويتنا واصالتنا ، في جانب كبير منه ماخوذ من مصادر اخرى . فجل ما ذكره الجاحظ مثلا في كتاب الحيوان مستمد من آراء لارسطو في كتاب « طباع الحيوان » . والكثير من القضايا التي اثارها المعتزلة اصلها في الفلسـفة اليونانية ... ويمكن أن يقال ذات الشيء حتى بالنسـبة للنحو والفلسـفة والنقد ...

٣ ـ التضـامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، وهو الكفيل باعطاء الامة العربية قوتها الضرورية واللازمة لتخطي مصاعب التخلف

والهامشية ، وللظهور بمظهر القوة التي يحسب لها الف حساب في المحافل الدولية تجاه القضايا العالمية وعلى رأسها قضية العرب المشتركة: فلسطين . ومن الاشياء التي يمكن للعالم العربي أن يعول عليها في هذا الصدد تهييء الجو لخلق تكامل اقتصادي وخلق سوق اقتصادية عربية مندمجة تحد من تبعية كل بلد على حدة لدول المركز .

حول مستقبل اللغة العربية

١ ـ تحقق الكثير من تحديث اللغة العربية ، لكن الاكثر ما زال قائما ينتظر التحقق . وأقصد بالذات تجديد النحو العربي وتبسيطه عن طريق تهذيبه وتخليصه من عدة أشياء لا تسمن ولا تغني من جوع وهو مطلب طرح منذ القرن الخامس الهجري مع ابن حزم وابن مضاء القرطبي ، وحاول التاكيد عليه الاستاذ شوقي ضيف في الفترة الحالية ، هذا فضلا عن ان طرق تعليمها ما تزال غير منفتحة على الدرس اللساني المعاصر الذي نجده في أساس التحولات المنهجية التي طبعت تدريس اللغات الاوربيــة .

٢ ـ اما مسألة الازدواجية فان التجارب ، ممثلة في بعض الروايات والقصص تؤكد قدرة العربية الفصحى على استيعاب المحكي المتصــل بالواقع لا استيعابا كاملا لكنه استيعاب واعد مع ذلك يبشر بان الاستمرار في محاولته من خلال تطويع اللغة ، قد يؤتي اكله قريبا .

٣ ـ حينما تطرح مسألة اللغة يتم ذلك من موقف عاطفي ، تطغى عليه النبرة الانفعالية أكثر من طغيان الرؤية الواقعية .

لقد أكدنا آنفا أن الوحدة الحقيقية بين العرب لا تتم الا ضمن شروط سياسية واجتماعية واقتصادية ، وهي شروط غير قائمة حتى الآن . صحيح أن ثمة شرطا تاريخيا يتمثل في وحدة الماضي والتاريخ واللغــة ، لكنه شرط غير كاف ما لم يدعم بالشروط الاخرى . ذلك ان الوحــدة قرار سياسي اقتصادي اجتماعي . وقد بينت التجارب والاحداث ان

بامكان دول لا رابط لغوي بينها ان تتوحد اذا ما وفرت الشروط الحقيقية للوحدة . ماذا تفيدنا وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة العقيدة ان لم نتخذها درسا لتوفير الشروط الحقيقية للوحدة ، ولعل ما افادتنا به حتى الآن هو انها مكنت بعضنا من أن يفهم سباب البعض الآخر له وشتمه له .

ويقودنا هذا الى مشكل آخر يتعلق بمسالة التعريب صحيح ان لغة الامة هي ذاكرتها التاريخية ومظهر من مظاهر هويتها لذا فان التعريب لا يتشكك في مبدئيته الا مغرض . لكنه لن يغنينا مع ذلك عن ضرورة خوض غمار الحداثة ، واقصد بالذات اتقان لغات أجنبية أخرى وخلق مثقف عربي قادر على ان يفرض نفسه في السوق الثقافية والعلمية العالمية . انها سوق يحتكرها المركز لنا ، وحتى لا نظل على هامش التاريخ العلمي والثقافي ، نحن ملزمون بالاخذ بمعايير المركز مع ما يتطلبه ذلك من مراجعة لسياساتنا الثقافية والعلمية . لا ادعي أننا سنصبح يابانا ثانية ، فقد فاتنا الركب على ذلك ، لكن المهام المستعجلة المطروحة علينا هي الاستفادة من العلم من اجل تطويق التخلف والسيطرة عليه . اذ ما زالت الهوة تتسع بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة ، ووهم اللحاق بالتقدم الحاصل في المجتمعات العلمية الصناعية ، هو اللحظة الراهنة ، وهم لأن دول المركز تستأثر بمنهج معين لتوظيف العلوم الحديثة لا تستطيع مجتمعاتنا بشكلها الراهن استيعابه .

وفي هذا دليل على ان مسالة التقدم العلمي ومسالة لغة واحدة هي اللغة القومية او لغتان او اكثر ... وغير ذلك من المسائل لها صلة وثيقة بشرط يظل غائبا في اللحظة الحاضرة ، هو تطوير مجتمعاتنا لتصبح مجتمعات متماسكة ثقافيا وسياسيا قادرة على الخلق والابداع في كل المستويات وقادرة على اعتماد قيم الحرية والعدالة والمساواة وعلى استيعاب قيم التقدم السياسي والعلمي .

لقد صار الاقتناع بالوحدة تلقائيا لارتباطه بالوجدان العربي ، والظروف الحاضرة تؤكد مصداقيته ، لأننا نعيش عصر التكتلات

والتجمعات الكبرى ، ولن تستطيع دولة واحدة او قطر بعينه ان يدالل لوحده مصاعب التقدم . لكن نظرتنا للوحدة هي ذاتها عائق امام تحقيقها . فنحن نفهم منها عادة توحيدنا ومجانستنا وقلبنا الى نموذج واحد وتذويب الفوارق بين مجتمعاتنا وطمس تنوعنا واختلافنا اي اي اختزال المجتمع العربي في مجتمع واحد . وذاك امر مغلوط لان فيه تجاهلا للاختلاف وللحق في الاختلاف الفردي والاجتماعي وما يتطلبه من شروط كالديمقراطية والانصات الى الآخر والى الرأي المضاد . فبين دولنا العربية تفاوت وتباين واختلاف بنيوي وتاريخي ، بل داخل كل مجتمع ثمة تفاوتات واختلافات . لذا بدلا من اعتبار كل ذلك امرا عارضا ، يلزم اعتباره امرا واقعا وراسخا وان ننسج على اساسه وحدتنا بالتدريج وانطلاقا من قطاعات حيوية مصلحية مع الرغبة في تحقيق اهداف ملموسة وغير خطابية ، لنوحد مثلا اثمنة بعض المواد في الوطن العربي ، لنعد النظر في التأشيرة ، لنقرب معاييرنا الاقتصادية من بعضها البعض ، لنتكامل اقتصاديا في بعض الجوانب ...

فذلك هو الكفيل وحده بأن يرفعنا من مجرد التصور العاطفي للوحدة الى تصورها الواقعي الملموس .

١٩٨٩

* * *

٤ - اجوبة

د. معن زيادة

حول النهضة العربية :

١) هل استكملت النهضة العربية شروط وجودها ، وقد مضى على بدايتها اكثر من قرن ونصف ؟ وما الذي يعوزها في رايك ؟

النهضة لغة ومفهوما تتضمن سبق الكبوة او الانتكاسة او السبات الطويل او التخلف او ما شابه ذلك . وقد درج المؤرخون والمفكرون الاجتماعيون والسياسيون وغيرهم على وصف القرون العربية السابقة على القرن التاسع عشر بالركود او الجمود اوالظلامية او التخلف ، اولا لانها جاءت بعدفترةذهبية منالتاريخ العربي ، وثانيا لانها سبقت فترة من النهضة او محاولة النهضة على الاقل . الا ان النهضة كمصطلح وكمضمون مستعارين من أوروبا ونحن نتحدث عادة عن نهضة عربية بالقياس الى النهضة الاوروبية التي بدات في

القرن الخامس عشر واستمرت تتصاعد على مدى عدة قرون . والبعض يرى أن هذه النهضة تعود الى ما قبل ذلك وخاصة الى مرحلة بدء اوروبا الافادة من العلوم وتوظيفها بعد اقتباسها من العرب، او غيرهم على الاقل. وقد تجلت هذه النهضة الاوروبية على الصعيد السياسي في تكريس الحقوق المدنية والوطنية القومية وخاصة في مواجهة سلطات الملوك المطلقة عبر نهوض الشعوب الاوروبية بثوراتها ضد الامتيازات الطبقية والاقطاع .

في القرن التاسع عشر توفرت بعض الظروف المؤاتية لنهضة عربية ، فقد شهدت المنطقة العربية انحسار الهيمنة العثمانية وضعفها وبداية تفككها ، دون أن يكون نهوض البرجوازية الاوروبية قد تحول الى حركة استعمارية شرهة بعد يحل محل الدولة العثمانية ويأخذ مكانها . في هذه الفترة التي يمكن وصفها بالانتقالية شهدت المنطقة العربية محاولات استقلالية وتحديثية نهضوية متعددة ، كان اشهرها واهمها محاولة محمد علي باشا في مصر التي امتدت تأثيراتها كما امتدت اصداء التفاعل معها الى ما وراء حدود البلاد العربية . وقد حققت هذه المحاولة نجاحا باهرا في كافة الميادين ، الا ان تحول حركة النهضة البرجوازية الاوروبية الى حركة استعمارية واسعة حال دون إتمام المشروع النهضوي العربي وتوسيعه وتطويره . وقد نجح الاستعمار بعد ايقاف المشروع النهضوي هذا في تفريغه من الكثير من انجازاته ومكاسبه دون ان ينجح بامتصاصها جميعا .

تلخص مشروع محمد علي النهضوي في قيام دولة عربية مستقلة فعليا وفي استمارة التجربة الاوروبية والافادة منها في ميادين التكنولوجيا العسكرية خاصة ، والعلوم والادارة والتصنيع والزراعة وكافة اوجه الحياة ، واقامة توفيق نظري وعملي بين الحياة العصرية والقيم التراثية ، او بتعبير آخر تأكيد ان الحداثة لا تعني فقدان الشخصية القومية قولا وعملا . لم يكن مشروع محمد علي النهضوي هذا منذ بدايته بهذا الوضوح فقد كان هم محمد علي الاول الحصول على جيش اوروبي الطابع في تنظيمه وعتاده يكون اداته الاولى ووسيلته الاساسية للامساك بالسلطة ، الا ان محمد علي سرعان ما اكتشف ان ذلك لا يكون دون اصلاح شامل يتناول كافة وجوه الحياة الاجتماعية من سياسية وادارية وتعليمية واقتصادية وزراعية .. وهكذا تحول مشروعه العسكري الى مشروع اصلاحي واسع له كل صفات المشروع النهضوي . وقد توفر لمحمد علي من رجال الفكر من

عاونه على صياغة هذا المشروع ورسم معالمه حتى تكامل على الشكل الذي اشرنا اليه ، وكان لرفاعة رافع الطهطاوي وعلي مبارك وغيرهما دوراً كبيراً في هذا المجـال .

ولم تقف حدود المشروع عند الصياغة ، بل يمكن القول ان صياغـة المشروع جاءت مع تنفيذ خطواته ؛ وقد اصاب محمد علي نجاحاً كبيراً واستطاع ان يضـع مصر في مصـاف الـدول الكبرى في زمانه عسكريا واقتصاديا وصناعيا ، وقد وصف لنا المؤرخ عبد الرحمن الرافعي « عصر محمد علي » وصفاً دقيقا وبين لنا الانجازات الكبرى التي تحققت في ايامه ، ونحن لا نتحدث هنا عن قوة محمد علي العسكرية التي اخافت اوروبا عندما ارسل جيوشه الجرارة واساطيله الى الاستانة عبر اليونان ، ولا عـن احتلاله الـسودان والجزيرة العربية وهزيمته للحركة الوهابية ، ولا عـن امتداد سيطرته الى بلاد الشام ، وانما نشير الى اعداد البنى الاساسية والكوادر اللازمة لعملية النهوض في كافة الميادين ، التعليمية والعسكريـة والزراعية والادارية والسياسية . فقد تلخصت خطته في اعـداد البنى الاساسية اللازمة لقيام الدولة الحديثة بكل معنى الكلمة ، وقد رافق ذلك اعداد جيش قوي واقتصاد مركزي متماسك وتأمين استقرار سياسي لفترة طويلة من الزمن وهي امور لا بد منها لكل مشروع نهضوي .

وكما وصف الرافعي « عصر محمد علي » وانجازاته ومكاسبه ، وصف لنا شهدي عطية الشافعي « تطور الحركة الوطنية المصرية » ونهوضـها ثم سقوطها على يد الاستعمار البريطاني وتفريغ مصر من مكاسب وانجازات المشروع النهضوي وامتصاص نتائج هذا المشروع ليس في مصر وحدها بل وفي كافة البلاد العربيـة بالتعاون مع حلفائها . وقـد استطاعت القوى الاستعمارية تقويض المشروع النهضوي وتحويل البلاد العربية الى التبعية الفعليـة لمدة طويلة من الزمن .

وقد رافق نهضة محمدعلي التي اوجزنا الاشارة اليهامحاولات مماثلة، نشير هنا على وجه الخصوص الى محاولة خير الدين التونسي وبعض بايات تونس المتنورين ، وهذه المحاولة تشبت ، كسابقتها المصرية وكغيرها مـن

المحاولات العربية في القرن التاسع عشر على الخصوص ، رغبة العرب الحثيثة بالنهوض وقدرتهم على ذلك ، فلقد اصابت المشاريع النهضوية الكثير من النجاح ، وكان يمكن لتراكم الجهود أن يؤدي الى نهضة حقيقية ، الا ان الاستعمار جاء ليضع حدا لهذه النهضة ويبترها ثم يجهضها من اكثر مكتسباتها .

واليوم ونحن نتلمس طريق النهضة مجددا بعد انتكاسة طويلة انتهت باستقلالات عربية مزيفة في اكثرها ، رافقها زرع دولة اسرائيل في قلب الوطن العربي يستنزف طاقاتنا وقوانا ، يمكننا القول ان مسيرة النهضة العربية لم تكن منتظمة ، اذا لم نقل انها كانت متعثرة ، فباستثناء فترات قصيرة ، وعلى وجه التحديد فترتين قصيرتين نسبيا ، لم تتوفر للعرب الظروف العالمية المؤاتية لمسيرة نهضتهم ، اما الفترة الاولى فهي فترة ضعف الدولة العثمانية وبدء انحسار هيمنتها التي طالت حتى بلغت عدة قرون من الزمان ، وقد اشرنا الى ان الانجازات النهضوية العربية الاولى تمت في هذه الفترة ، والفترة الثانية هي فترة انتقال زعامة العالم الغربي من اوروبا الى امريكا بعد الحرب العالمية الثانية ، فقد خرجت الدول الاوروبية منهوكة القوى من هذه الحرب ، ولم تكن امريكا قد تملكت زمام العالم الغربي ، ولم تكن شهيتها الامبريالية قد تفتحت كما هي اليوم . في هذه الفترة الثانية حصلت الدول العربية على استقلالاتها وارتاحت من الاستبداد والاستنزاف الاستعماري المباشر ،ونشطتحركة التحرر العربي وظهرت مشاريع قومية عربية نهضوية جديدة كان اهمها المشروع الناصري الذي أعاد الى الاذهان مشروع محمد علي مع اختلاف ظروف وشروط المشروعين . وقد جاء المشروع الناصري محاولة للتطبيق العملي لشعارات الحركة القومية العربية الملخصة في الوحدة العربية ، والتحرر السياسي ، والعدالة الاجتماعية . ولعلنا نعرف جميعا كيف تحالفت امريكا واسرائيل ضد هذا المشروع وكيف استطاعت تجييش الرجعية العربية ، ثم كيف تمكنت من ضرب هذا المشروع واغرقتنا بعد ذلك في حروب وصراعات محلية واقليمية مستنزفة كل شيء فينا مجهزة على كل مكاسبنا القومية .

فاذا عدنا بعد هذا الى السؤال الذي يتضمن اعطاء عامل الزمان دورا كبيرا حيث جاء فيه « هل استكملت شروط وجودها ؟ وقد مضى على بدايتها اكثر من قرن ونصف ؟ » وهو سؤال يوحي بأن المسيرة النهضوية كان يجب ان تستكمل شروطها لانمضى على بدايتها هذه الفترة الطويلة نسبيا من الزمان . والواقع ان للنهضة شروطها الخارجية التي تعكس نفسها على الشروط الداخلية ، الامر الذي يقلل من اهمية الفترة الزمنية، فقد تكون الشروط التاريخية مناسبة فيمكن للمسيرة النهضوية ان تقفز خطوات كبرى الى الامام في فترة قصيرة من الزمان ، وقد تكون الشروط التاريخية غير مناسبة فتتعثر المسيرة النهضوية ويقل تراكم المنجزات ، بل قل ان المنجزات يمكن ان تجهض فيتلاشى اكثرها ويضيع معظمها ، وهو ما حدث اكثر من مرة في فترة القرن ونصف القرن المشار اليها . ومع هذا كله ورغم المسيرة المتعثرة يمكن القول ان النهضة العربية قد استكملت الكثير من شروط وجودها ، فمن جهة انتشرت المعارف وازداد الوعي وكثرت الجامعات ومؤسسات البحث ؛ ومن جهة تكونت البنى الاساسية اللازمة لعملية النهوض في كافة الميادين : الثقافة والتعليم والزراعة والاقتصاد والادارة والجيش والدفاع وغيرها كثير . واذا كانت بعض الاقطار العربية مازالت تفتقر الى بعض هذه البنى فان غيرها من الاقطار العربية يمكن ان يسد النقص الموجود ، وهنا يأتي دور التضامن العربي موضوع السؤال الثالث من هذا الاستفتاء حول النهضة .

ولكن ومع اننا نملك امكانات النهوض الانسانية والمادية ، فاننا لانزال لا نعيش واقع النهضة ؛ لماذا ؟ لان انظمتنا السياسية في غالبيتها الساحقة هي انظمة لا تعبر عن رغبة الجماهير في النهضة ، وهي تحمي وجودها بالتبعية للغرب ، انها انظمة عاجزة عن توظيف الكفاآت العربية التي يهاجر الكثير منها الى البلاد المتطورة ، تلك الكفاآت التي جاءت نتيجة سعي اجيال متعددة من العرب الى العلم والمعرفة ، وقد حصلت منها على ما يكفي لبدء مسيرة النهوض ، الا ان عدم توفر القيادات السياسية التي تفيد من هذه الكفاآت ومن البنى الاساسية المتوفرة يجعل المشكلة مشكلة سياسية اولا وقبل كل شيء ، اي انها مشكلة قيادات ونمط حكم ومصالح فئات حاكمة متعاكسة مع مصالح الشعوب ، فهي فئات حاكمة لا تستطيع الاستمرار في مواقعها دون حماية الغرب وامريكا

بالذات ؛ فاذا أضفنا الى هذا وعي الغرب والامبريالية الامريكية خاصة بخطر نهوض الشعب العربي على مصالحها واتخاذها الكثير من الخطوات التي تعرقل هذا النهوض وتجعله مهمة شاقة وصعبة ، ادركنا ان المشكلة في حقيقتها هي مشكلة سياسية داخليا وخارجيا .

٢) بدأت النهضة مع الاحتكاك بالغرب ، فهي مزدوجة تؤكد مع جهة ضرورة حفاظ العرب على اصالتهم ، ومن جهة اخرى الاخذ بأسباب الحضارة الحديثة فما حدود الاقتباس وما هي مجالاته :

النظم السياسية والاقتصادية والتربوية ؟

الادب والفن والفلسفة ؟

يوحي السؤال بأن قضية الاخذ عن الغرب والافادة من علومه لم تعد قضية خلافية ، وهذا صحيح الى حد بعيد ، الا ان السؤال يوحي ايضا بأن مجال الاخذ والافادة والاقتباس يجب ان يظل في ميدان العلوم التقريرية دون غيرها من العلوم التقويمية ، وان اقتباسنا في ميدان العلوم التقريرية يجعلنا محدثين في حين أن عدم اخذها في مجال القيم والمعايير والعلوم المرتبطة بهذه القيم وتلك المعايير هو ما يحفظ اصالتنا . والواقع ان طرح القضية بهذه الصورة هو طرح مبسط ، اذا لم نقل انه طرح خاطىء ، فهو يفترض أننا يمكن ان نكون انتقائيين انتخابيين ، فنقتبس في مجال دون مجال وهو يقيم تفرقة مصطنعة داخل المعرفة ، فجزء منها قيمي يعبر عن الاصالة وجزء تقريري لا علاقة مباشرة للاصالة به . وفي رأيي ان هذا الطرح الذي يعبر عن موقف شائع بين اوساط المثقفين وغيرها غير ممكن التحقيق على الصعيد العملي ، ونحن لا نستطيع ان نقتبس في مجال دون مجال ذلك ان القيم والعلوم التقويمية على صلة مباشرة بالزراعة والصناعة والتجارة والاقتصاد والسياسة والعلوم الادارية والفلكية والذرية والطبية الى آخر السلسلة ، أضف الى ذلك انه موقف مضلل لانه يوهمنا ان حفظ اصالتنا يكون في المحافظة على الاشكال التقليدية لضروب التعبير المباشر من ادب وفن وفلسفة .

والواقع ان كل مظاهر الحياة في المجتمع هي مجالات تعبير ، بعضها يبدو اكثر مباشرة من بعض ، وهي مجالات تعبير عن المستوى الثقافي والحضاري لشعب من الشعوب يكمل بعضها بعضا فتتشكل منها ثقافة المجتمع ؛ والواقع ايضا ان الاخذ والاقتباس والافادة يجب ان لا تقيد وان لا تحد الا بحدين اثنين : الاول ان لا يكون الاقتباس لمجرد التقليد الاعمى ، والثاني ، وهو متمم للاول ، ان يكون مفيدا صالحا وان يوضع في خدمة الفرد والمجتمع . الاديب العربي لا يمكن ان يكون اديبا اذا كان بعيدا عن آداب العصر ، والفنان العربي لا يمكن ان يكون فنانا اذا تخلى عن فنون العالم المعاصر ومدارسه واتجاهاته ، والفيلسوف العربي لا يمكن ان يكون فيلسوفا اذا رفض الاقتباس والافادة من فلسفات الآخرين . تماما كما لا يمكن لعالم الفيزياء اليوم ان يسمى عالما فيزيائيا اذا اقتصر علمه على الفيزياء كما عرفت عند العرب في العصور الوسطى ، وكما لا يمكن للطبيب ان يكون طبيبا والرياضي ان يكون رياضيا وللاقتصادي ان يكون اقتصاديا وللاداري ان يكون اداريا .. الخ . اذا رفض هؤلاء الاقتباس والافادة من علوم العصر وهي بالضرورة علوم غربية في مرجعيتها عالمية في فاعليتها ودائرة عملها .

أما الاصالة فلا تكون بالتمسك بالقديم دون الحديث ، بل تكون بالابداع والابتكار والعطاء ضمن اطار العصر الذي نعيش فيه . جاءت اصالتنا من ابداعنا وعطائنا وتبقى اصالتنا بابداعنا وعطائنا . اما التمسك ببعض مظاهر التعبير التقليدية ظنا بأنها تحفظ اصالتنا فهو وهم لا يقودنا الا الى المزيد من الابتعاد عن الاصالة والى الامعان في الخروج من العصر والبقاء على هامشه .

تبقى قضية لابد من الاشارة اليها هنا ، وهي ان الحضارة الحديثة تنطوي على جوانب ايجابية لا حصر لها ، الا انها في نفس الوقت تنطوي على بعض السلبيات ، ولسنا هنا لندخل في تفاصيل هذا الموضوع الا ان اخطار الحروب النووية والمكروبية وغيرها التي تهدد العالم ، وتلوث البيئة الذي يهدد المحيط الحيوي للانسان والحيوان على حد سواء ، ومركزية الاقتصاد العالمي التي تهدد بافقار شعوب العالم وتجويعها ، وغير هذا كثير ،

هو بعض الامثلة على سلبيات النهج العصري ، واذا كان لنا ان نختار فيجب أن نختار تصحيح نهج المسيرة الحضارية الراهنة ، وذلك لا يكون دون الدخول في معمعتها ؛ فاذا قدر لنا اي دور في هذا فنحن الاصلاء حقا ، واذا بقينا خارج المسيرة فنحن نحن المتخلفون .

٣) التضامن العربي عامل هام من عوامل النهضة ، فما دوره على الضبط ، وما الاغراض التي حققها حتى الآن أو يمكن ان يحققها ؟

التضامن العربي ضروري ، الا انه وحده لا يكفي ، فنحن نواجه نواجه تحديات كبرى لا نستطيع التصدي لها الا بالوحدة أو الاتحاد . فنحن نواجه الخطر العسكري الاسرائيلي والامريكي ، ونحن بحاجة للوحدة أو الاتحاد العسكري . ونحن نواجه الافقار والتجويع ، ونحن بحاجة للتكافل الاقتصادي العربي ، ونحن نواجه خطر التبعية في كافة الميادين، ونحن بحاجة لتكاتف الجهود . ونحن نرى العالم يسير نحو التكتلات الكبرى التي تضمن عدم زوال الشعوب في عالم متصارع ، ونحن بحاجة لما يجمعنا ويوحدنا ولا يجمعنا ويوحدنا تضامن من نوع جامعة الدول العربية بل يجمعنا ويوحدنا ادراكنا للتحديات الكبرى التي تواجهنا وادراكنا لوحدة هذه التحديات التي لا يكون التصدي لها الا بوحدة المواقف القائمة على وحدة المصير ووحدة الاهداف ووحدة المصالح .

حول مستقبل اللغة العربية :

١) هل تحقق الغرض من تحديث اللغة العربية الذي بدا منذ حوالي قرن ونصف ؛ فصارت بمقياس اللغات العالمية وصار بوسعها اداء العلوم والاداب والفلسفة العالمية ؟

اعتقد ان اللغة العربية الحديثة تستطيع ان تؤدي العلوم والاداب والفلسفة وجميع المبتكرات ومنجزات التكنولوجيا دون صعوبات . وقد اثبتت اللغة العربية قدرتها على التطور والتكيف وقابلتها للحياة واستعدادها للبقاء ؛ فنحن اليوم نستعمل لغة عربية جديدة او قل متجددة في مفرداتها وتراكيبها اللغوية ، ولا ادل على ذلك من الفرق الكبير بينها وبين اللغة العربية الجاهلية ، فالمثقف العربي اليوم لا يستخدم لغة الجاهلية ، بل

انه لا يفهمها دون استخدام المعاجم والقواميس . وهذه اللغة المستجدة تختلف أيضا عن اللغة العربية الوسيطية ، لغة عصور الازدهار العربي التي تمثل مرحلة متوسطة بين المرحلة الجاهلية والمرحلة الحديثة . واذا كان هناك من اشكالات تعترض استخدام اللغة العربية الجديدة في العلوم ومبتكرات الحضارة والاداب والفلسفة وغيرها ، فان هذه الاشكالات تعود لاسباب لا تتعلق باللغة نفسها : منها ان طرق تعليم العربية ولا سيما قواعدها هي طرق قديمة عقيمة تعقد الامور أمام المتعلم ؛ وهذه مشكلة تربوية كما هو واضح . ومنها عدم وجود المدرسين الاكفاء المالكين لزمام العربية ، وهي مشكلة تربوية ايضا . ومنها عدم توحيد المصطلحات المستجدة في اللغة في هذا العلم او ذاك ، وهذا يعود الى عدم التنسيق بين المشتغلين في العلم الواحد في شتى الاقطار العربية ، وعدم لعب المؤسسات الثقافية العربية دورها في هذا الميدان الا في نطاق ضيق ،وهذه مشكلة سياسية في نظري . ومنها ان مبتكرات الحضارة وتطور العلوم والتطور المعرفي عموما يسير في العالم بخطوات سريعة لا يمكن اللحاق بها دون جهود مخططة ومبرمجة ومدروسة ، وهو أمر لم نعد أنفسنا له ، وهي مشكلة حضارية في اعتقادي . . .

٢) هل تستطيع اللغة العربية في وضعها الراهن استيعاب المحكي المتصل بالواقع المباشر وبالتالي تجاوز الازدواجية في التعبير ؟

اثبتت بعض الدراسات الالسنية في ميدان ازدواجية التعبير عند العرب ان حل هذه المشكلة يكون عبر المزيد من التعليم ؛ وان الازدواجية تسير نحو التلاشي مع ارتفاع درجة ثقافة الفرد . في الاسرة الواحدة تعبر الجدة غير المتعلمة بمصطلحات مختلفة عن مصطلحات ابنها المتعلم وبمصطلحات حفيدها المثقف . وهذا يصدق على القطر الواحد وعلى الامة بأسرها . حل هذه المشكلة ثان في محو الامية وارتفاع مستوى العلم والمعرفة عموما عند المواطنين .

٣) ما الدور الذي تلعبه اللغة في توحيد العرب ؟

دور كبير ، وخاصة في غياب عوامل التوحيد الاخرى ...

١٩٨٥

★ ★ ★

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة قضايا النهضة العربية

القديم والجديد

اعداد وتقديم : محمد كامل الخطيب

تاريخ المسرح

الجزء الخامس

تاليف

فيتو باندولفي

ترجمة

الأب الياس زحلاوي

شهادات

عصر النهضة روائيًا

حنا مينة

بؤس العقل النهضوي

غالب هلسا

الفكر العربي في العصر الليبرالي

البرت حوراني

ترجمة: فاضل جتكر

١- عصر النهضة روائيًا

حنا مينة

غاية هذه المشاركة في الكلام على عصر النهضة ، وتخصيصا في المئة عام الممتدة بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين ، ليست الدراسة ، او البحث ، او النظر في المشروع الابداعي، او التحليل الاجتماعي والادبي ، فهذه المقاربات متروكة لمن يستطيعونها : قصدت الباحثين المتخصصين الذين يتناولون عصر النهضة ، منذ غزو القوات الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت لمصر ، وما استتبع ذلك من دخول المطبعة ، او التعامل مع المطبعة ، باعتبارها نقلة كبيرة في صناعة الصحيفة والكتاب ، وتاليا الفكر ، ثم حكم محمد علي باشا الكبير ، والبعثات التي اوفدهاالى اوربا ، والى فرنسا تحديدا،وعودة اعضاء هذه البعثات برؤى جديدة ، وافكار جديدة ، على نحو ما فعل رفاعة الطهطاوي في كتابه «تخليص الابريز في تلخيص باريس» الذي أراد منه نقل مشاهداته في بلاد

الفرنسيس ، متضمنة اراء في هذه المشاهدات ، ووضعها في متناول القراء المصريين والعرب ، ليفتح العيون ، وينبه الاذهان ، ويسهم في قيام عصر النهضة العربية الذي سيقطع ، تدريجيا ، السلسلة الثقافية السائدة ، نتيجة انقطاع السلسلة الاجتماعية القائمة بما طرأ عليها ارهاصات الفكر البورجوازي ، وما تبعه من تكونات البنى البورجوازية ، التي ستخوض ، منذ ذلك ، نضالا طويلا ، خفيا ومعلنا ، لانضاج عملية انزياح الاقطاع ، بافكاره وتقاليده ، وبناه التحتية ، من ملكية الارض الى حيازة الصناعة الحرفية الصغيرة واحتكارها ، والتمسك بكل تخلف الحياة الزراعية ، وما نشأ عن ذلك من افرازات ومعوقات النمو الاجتماعي ، التي كان لها معادلها في النمو الثقافي ، حيث سادت ظروف تحجر الفكر وانحطاطه ، ومحاربة الجديد ، والتشبث بالقديم ليبقى قديما وسائدا .

انني ، في هذه الصفحات القليلة ، ارغب في الكلام على عصر النهضة ، من جانب واحد ، هو جانب انقطاع السلسلة الثقافية القديمة ، وقيام سلسلة ثقافية جديدة ، كانت القصة والرواية والمسرحية من نتاجاتها ، وكانت هذه النتاجات ، بالاجناس الادبية الجديدة التي تخلقت في ظروفها ، انتصارا على الصعيد الفكر ، استدعاه التغير على الصعيد الاجتماعي ، الذي سمح بتبدلات اقتصادية مهمة ، برزت في مطلع القرن العشرين ، وكانت ثورة عام ١٩١٩ في مصر ذروتها ، والتعبير السياسي عنهـا .

والسؤال المحدد الذي اطرحه ، واحاول الاجابة عليه ، في الحدود التي أشرت اليها ، هو التالي : ماذا يعني عصر النهضة بالنسبة لي كروائي ؟ وفي الجواب أقول : لو لم يكن عصر النهضة العربية ، لما كانت الرواية العربية ، فهذا الجنس الادبي الذي هو وليد عصر البورجوازية الاوروبية ، حسب جورج لوكاتش ، هـو وليد البورجوازية العربية وملحمتها ايضا ، ، لو قيض للبورجوازية العربية ، خاصة في مصر ، ان تستوفي شروطها ، اي ان تلعب دورها الاقتصادي ، بالقطع مع المركز الاقتصادي الرأسمالي العالمي ، وان تسير ، في نمط انتاجها ، في خط مستقل ، وفي بناء اقتصادي متكامل ، يتطلب ايديولوجيته ، ويصوغها ، ويبرز فلاسفتها ومفكريها وكتابها ، على نحو ما حدث في اوربا تماما .

ما حدث عندنا كان العكس . لم تقطع البورجوازية العربية مع المركز الاقتصادي الرأسمالي العالمي . ظلت تابعة له في نمط انتاجها الكولنيالي ،

مشدودة بأسباب سلطتها الى الرأسمالية العالمية ، مسخرة لخدمة مشاريعها ، وبذلك تخلت البورجوازية العربية عن دورها النهضوي ، عن استقلالها ، وفشلت في أن تمتلك اقتصادها الوطني ، وفقدت امكانية الاستمرار في صعودها ، وفي صياغة ايديولوجيتها ، بل انتهت بمصر الى الوقوع ، اكثر فأكثر ، نتيجة المديونية ، في قبضة الاحتلال الانكليزي ، واشتدت هذه القبضة ، مع الخديوي اسماعيل إحكاما ، وامعنت في الصناعة المصرية الناشئة تخريبا ، وفي تفتيت البورجوازية الوطنية وتمزيقها ، وتقسيمها الى كتل متناحرة ، بين مؤيدة للقصر ومعارضة له ، ومتعاونة مع الاحتلال الانكليزي ، ومقاومة له ، مما ادى الى فشل المشروع النهضوي الفكري ، بسبب فشل المشروع النهضوي البورجوازي الاقتصادي والاجتماعي ، وارتهانه للغرب .

على هذا النحو ، انقطع المجرى ، بين أوائل مفكري عصر النهضة العربية ، امثال محمد عبده ، وعبد الرحمن الكواكبي ، وجمال الدين الافغاني ، وبين عبد الله النديم وقاسم امين ولطفي السيد والشيخ عبد الرازق ومن جايلهم من طه حسين الى سلامة موسى وغيره .

واذا كان علينا ، الآن ، أن نعود الى دراسة عصر النهضة العربية ، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا ، وامتلاكه معرفيا ، لاعادة انتاجه ثقافيا في ظروفنا الحاضرة ، وفي ضوء المعرفة التي صارت الينا من رواده ، فان علينا ان نبحث عن أطراف الخيوط الفكرية المقطوعة ، ونعيد وصلها ، في ظروف جديدة ، راهنة ، هي ظروفنا في الوطن العربي كله ، ثم نستأنف السير بمشروعنا التنويري الجديد ، المشروع الذي علينا أن نجند له كل طاقاتنا الابداعية ، انطلاقا من رؤية الاشياء في ضوء جديد ، هو ضوء الفكر التقدمي ، الوطني والقومي ، وبعبارة أصح ، ضوء الفكر الاشتراكي الذي كان مغيبا ، أو غائبا ، في المراحل الاولى للنهضة العربية ، ولم نعرفه ، أو نتعرف اليه ، الا مع بدايات هذا القرن . ثم علينا ان نرى الى السلسلة الثقافية القديمة ، فندرس مكوناتها ، ومقوماتها ، ونتفحص مواقفها ، ونحلل نتاجاتها ، ونرى كيف قطعت هذه السلسلة والمعركة الفكرية التي دارت حولها ، واستغرقت النصف

الثاني من القرن التاسع عشر ، وبدايات القرن العشرين ، ثم عادت الآن الى الظهور ، تحت أستار من الاتهامات والتلفيقات الكاذبة ، الموجهة ضد الفكر التنويري ، في مجابهته للفكر التجهيلي الظلامي .

« لقد كانت السلسلة الثقافية العربية التقليدية ، حتى أوائل هـذا القرن ، تحتوي ، في جانبها الادبي ، أجناس الشعر والمقامة والرسائل والتراجم والسير وغيرها . لكن هذه السلسلة ، ومنذ أواسط القرن التاسع عشر ، كانت قد بدأت تتغير بالتزامن مع تغير تركيب المجتمع نتيجة العوامل الخارجية (أوربا) والداخلية «مجتمع الدولة العثمانية»، وما كان يحـدث فيـه من اصلاحات وتنظيمات وحركات اجتماعيـة وفكرية جديدة(١) » ، وبتغير حلقات السلسلة التقليدية ، تغيرت السلسلة كلها ، حلقة بعد اخرى ، وكان هذا يعني ، بالضرورة ، ولادة سلسلة ثقافية جديدة ، ذات أجناس ادبية جديدة ، ومنها الرواية ، التي انا في صدد الكلام عنها .

لنلاحظ ، أولا ، أن الشعر هو الذي تقدم ، ليكون الجنس البديل في هذا التغيير ، لكن الشعر ، في فترته الطرفية ، التي حطمت حلقات الاخوانيات والتراسل واللعب اللفظي ، كما في شعر عصر الانحطاط ، ما لبث ، أن وجه ضربة اشد وقعا ، حين أخذ بالحداثة . هنا كان الانعطاف الاخطر ، باعتبار ان التغيير حدث في قلب الشعرية ، هـذه التي كانت عقـد السلسلة القديمة ، باعتبار ان الشعر هو « ديوان العرب » ثم تفككت الحلقات ، فحلت القصة محل المقامة ، والمقالة محل الرسالة ، والدراسات مقابل التراجم ، وكانت الرواية ، بما هي رؤية اجتماعية متكاملة ، وبما هي جنس ادبي تطلب لغة خاصة ، لغة نقيضا للسجع والبلاغة ، اهم قطع في السلسلة القديمة ، واهم مدماك ، في بناء السلسلة الجديدة ، وحولها قامت معركة أدبيـة ، ترافقت والمعركة الاجتماعية ، او ان هذه استدعت تلك ، فكان نضال بين الجديد والقديم،

(١) مخطوطة كتاب « تكوين الرواية العربية ـ اللغة ورؤية العالم » لمحمد كامل الخطيب، التي تستند هذه المقالة الى ما ورد فيها من شواهد ومراجع بصورة اساسية .

بين كرم ملحم كرم ومصطفى صادق الرافعي ، وكان هذا النضال اجتماعيا في البنية التحتية ، الاقتصادية ، وكان ثقافيا في البنية الفوقية الثقافية والمعرفيـــة .

دخول الرواية ، اذن ، لم يكن سهلا ، ولم يتقبله التقليديون بالمهادنة، بل شنوا عليه هجوما ضاريا ، وكانت حجتهم ان هذه « الرومان » ـــ كما كانوا يسمونها ـــ بدعة جاءت من الغرب . وفعلا جاءت الروايـــة والقصة والمسرحية من الغرب ، حين عجزت البورجوازية العربية ، على نحو ما تقدم ، ان تنهض على مهاد اقتصادي مستقل ، وأن تتطور وتأخذ مكانتها وحجمها ، وتستعلن في ادبياتها ، التي تنبثق من صلبها ، تعبيرا عنها ، وحملا لايديولوجيتها .

الرواية ، اذن ، جنس ادبي غربي . هذا امر اصبح بدهية بذاتها ، صارت الآن خارج دائرة الجدل والنقاش . لكن الرواية ، او «الرومان» او « الرومانيات » كما كان يسميها محمد عبده اختلط مفهومها بمفهوم القصة ، ومفهوم المسرحية ، التي كانوا يطلقون عليها اسم رواية أيضا . والنقاشات التي دارت في مطلع هذا القرن ، وحتى بداية الحرب العالمية الثانية ، حول الرواية ، كانت بين فريقين ، مؤيد ومعارض ، وقـــد استخدم الفريق المعارض ، كما سيأتي ، أشد النعوت ، واقذع السبـاب ، واوقح الاتهامات ، ضد الفريق المؤيد . ولم يستقر وضع الروايـــة ، كجنس ادبي فرض نفسه على الساحة الادبية ، الا عند نهاية النصف الاول وبداية النصف الثاني من القرن العشرين ، وعلى يد نجيب محفوظ الذي كان مؤسسا للرواية العربيـــة بامتياز ، مستفيدا من المحاولات الروائية السابقة والرائدة . مثل رواية « زينب » لمحمد حسين هيكل ، و « الاجنحة المتكسرة » لجبران خليل جبران ، هاتين الروايتين اللتين توفر فيهما ، الى حد متقدم ، المستوى الفني للرواية ، بعد ان كانت الروايات السابقة ، كروايات فرنسيس المراش وغيره ، ضربا من الحكاية التي محورها الموعظة الاخلاقية والاجتماعية لا أكثر .

ان نضال الرواية ، لاثبات وجودها ، ولترسيخ جذورها في التربة الادبية العربية ، ترافق مع ثورة ١٩١٩ ، في مصر ، وما تلاها من تحول

اجتماعي منذ عشرينات هذا القرن ، وكان التغيير الابرز الذي احدثته الرواية ، هو التغيير في اللغة السائدة آنذاك ، وهو تغيير عميق ، شامل، استدعته الضرورة ، وفرضته الضرورة ايضا ، ما دامت اللغة هي وسيلة التعبير بالنسبة للروائي ، سواء في طرح رؤيته الاجتماعية ، او رؤيته الانسانية ، او قول ما يريد ان يقول ، وتوصيله الى الناس في قالب ادبي جديد وغير مألوف .

ومع هيكل وجبران ، وكذلك مع روايات جورج زيدان ومعروف الارناؤوط التاريخية ، تغير ايضا اسلوب التناول الروائي . انتفى ، تدريجيا ، الاسلوب الشكلي البحت ، وتراجعت الشكلانية كمنهج مغرق في الحذلقة ، همه اصطفاف الكلمات ، او توليدها نحتيا ، وابقاء المضمون مغيبا ، والاشتغال على الشكل كغاية في ذاته ، وكغاية ترمي الى النأي عن الواقع والحياة ، وما في مقاربتهما من حرج .

ورغم ان روايات ذات اتجاه واقعي سبقت روايات نجيب محفوظ ، الا ان هذا الاتجاه انتزع الاعتراف به ، واستقر في نظرية الرواية العربية، مع نجيب محفوظ نفسه ، الذي قدم شهادة على صحة هذا الاتجـــاه ، وعلو سويته الفنية ، في روايته « زقاق المدق » التي ما لبث ان عززت اتجاهها هذا رواية « الارض » لعبد الرحمن الشرقاوي وغيرهـــا من الروايات التي صدرت في سورية وقبل ذلك في لبنان ، مثل « الرغيف » لتوفيق يوسف عواد ، التي كانت رائدة في التبشير بالاتجـاه الواقعي منذ الثلاثينات .

ومع صدور رواية « الرغيف » ثم روايات « زقاق المدق » « خان الخليلي » « القاهرة الجديدة » و « الارض » و « المصابيح الزرق » تأصل ، وتجذر الاتجاه الواقعي في الرواية ، الذي اثبت :

١ ــ امتلاك الرواية العربية لهويتها .

٢ ــ امتلاك الرواية العربية لرؤيتها الاجتماعية الانسانية .

٣ ــ طواعية اللغة العربية لفن الرواية ودحض كل المزاعم السابقة عن ان هذه اللغة تقف عائقا في وجه تطور الرواية والقصة والمسرحية ،

والاجناس الادبية الجديدة ، التي فرضت سلسلتها الثقافية عندما حطمت وطردت الى الابد السلسلة الثقافية القديمة ، سلسلة المقامة والسيرة والحكاية الخ ...

وفي موضوع اللغة العربية ، يمكن ملاحظة مرحلة تاريخية كاملة ، تعالت الاصوات فيها مطالبة بتحرير هذه اللغة من قيودها . ان ابراهيم اليازجي ، منذ اواخر القرن التاسع عشر كان ينادي بتجديد اللغة العربية . وقد دق ناقوس التنبيه والتحذير من مخاطر ابقاء هذه اللغة على ما هي عليه ، كصناعة للانشاء ، والسجع ، والمحسنات البديعية ، والبلاغة ، والخطابة ، وكان يطالب بتخليص اللغة من جمودها ، ومن ابتعادها عن لغة الناس ، عن لغة الحياة اليومية ، وقد عارضه الجموديون بشدة ، وذهبوا الى حد رفض اعتبار « الف ليلة وليلة » ادبا بسبب بساطة لغتها ، وفي موضوع اللغة ايضا ، كانت ليحيى حقي ، منذ اوائل هذا القرن ، وقفة معروفة في مطالبتها ، واصرارها على تحرير اللغة العربية من جمودها . فقد قال : «كان علينا ، في فن القصة ، أن نفك مخالب المقامات والخطابة والوعظ ، والارشاد والزخارف اللفظية عن عنق اللغة العربية».

واذا كان تطور اللغة العربية ، باصرار من المجددين اللغويين ، قد بدا منذ منتصف القرن التاسع عشر ، الا ان التغيير في هذه اللغة ، والاقتراب بها من لغة الناس اليومية ، لم يبدأ الا مع بداية ظهور القصة والرواية كجنسين ادبيين جديدين على الساحة الادبية العربية ، ويمكن القول انه مع محمود تيمور اخذت لغة القصة تتميز بالحرية والانطلاق ، ومع روايات « زينب » و « الاجنحة المتكسرة » و « الرغيف » وغيرها ، دخلت اللغة العربية في طور جديد ، هو طور الانتصار على جمود اللغة السابق ، والانطلاق الى رحاب التعبير الرومانسي والواقعي ، وصار في وسع الكاتب ، متوسلا اللغة الجديدة ، او المتطورة ، ان يخاطب عقول القراء ، بعد ان كانت اللغة الانشائية تخاطب غرائزهم وحدها .

الرواية ، في هذا البعد اللغوي ، جديد قام على انقاض القديم . انه فوز للسلسلة الثقافية الجديدة ، على السلسلة الثقافية القديمة ،

واختراق تاريخي على جبهة الادب ، تزامن مع الاختراق على جبهة المجتمع ، وانتاج معرفي نقيض ، مثمر ، حامل للفكر ، بما هو مبدع له ، وحركة انزياح كاملة ، لكل ذلك الموروث البالي ، لتحل محله رؤية جديدة ، ولغة جديدة ، ومضمون جديد ، في شكل جديد : انه الانتصار. لكن بثمن غير قليل ، ونضال غير قصير ، ومعركة تطاولت حتى كان الحسم في بداية الاربعينات من هذا القرن ، الحسم الذي ارسى قواعد القصة العربية ، ذات الهوية العربية ، مع الدكتور يوسف ادريس ، وارسى قواعد الرواية العربية ، ذات الهوية العربية مع نجيب محفوظ ، وقبلهما مع جماعة ابولو ، وحركتها التجديدية في الشعر ، التي قادها ابراهيم ناجي ، ارسى الشعر الجديد ، ذي المضمون الجديد ، قواعد مدرسية شعرية عربية مغايرة ، فيها اختراق للسلسلة القديمة وليس قطعا معها . القطع سياتي تاليا ، مع حركة الشعر الحديث ، منذ بداية الخمسينات ، وبريادة بدر شاكر السياب ونازك الملائكة ، وفي المرحلة التالية : ادونيس ، البياتي ، عبد الصبور ، انسي الحاج ، الحجازي ، دنقل وغيرهم ، وبذلك تمتلك الاجناس الادبية الجديدة استقراريتها ، مع صعود البورجوازية العربية الصغيرة ووصولها الى الحكم ، ومع التغيير الذي احدثته في البنية الاقتصادية والاجتماعية ، في مصر اولا ، وفي سورية والعراق والجزائر تاليا .

ان النقلة ، في مجال الرواية ، منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وحتى اواخر النصف الثاني من القرن العشرين ، هي نقلة كبيرة ، لا يمكن تقدير اهميتها وروعتها ، الا بمقارنة شكل الرواية ، لغتها ، نصها ، مضمونها ، بين نخلة افندي صالح ونجيب محفوظ مثلا . ولان نص رواية محفوظ معروف ، في مضمونه وشكله ، اكتفي ، ههنا ، بتقديم بداية نص روائي النخلة افندي صالح ، يعود تاريخه الى عام ١٨٧٥ ، وهو نص معرب عن الفرنسية ، ومكتوب « باللهجة الدارجة غير النحوية الادبية » أسماها « الدرياق في احوال العشاق » وكتب لها مقدمة افتتحها بالقول « نحمدك اللهم يا من حكمت على اهل الهوى بالنوى والفراق ، وتوجت بالوجد قلوب العشاق ، حتى اذا دنوا خافوا من الفراق ، وان نأوا حنوا الى التلاق ، أو ضحكوا فالدمع في الاماق » وبدأ روايته على هذا النحو : « أنه في اليوم الثاني عشر من شهر آذار

سنة ١٨٤٧ ، بينما كنت اتمشى في الشارع المعروف بشارع لافيت في مدينة باريس ، رأيت ورقة صفراء ملصوقة على الحائط ومرقوما عليها اعلان باشهار اثاث بيت واشياء ثمينة غريبة الشكل للمبيع بسبب وفاة صاحبها » .

انها ولادة روائية عسيرة حتى وهي معربة . لكنها ولادة على كل حال ، فرواية فرنسيس المراش الحلبي لم تكن ، وهي موضوعة بالعربية، وبالعربية الفصحى ، بافضل من بداية نخلة افندي صالح لكن مع مطلع القرن العشرين ، بدأ تخلخل السلسلة الاجتماعية ـ الثقافية العربية ، وبدا معها تخلخل استقرار الاجناس الادبية القديمة ، وخاصة المقامة ، لتاخذ الرواية مكانها ، اي لتبدأ السلسلة الاجتماعية ـ الثقافية الجديدة والمتعاقبة بروءاها التاريخية الى الكون ، اي بما يمنحها هويتها ، او احساسها بهذه الهوية ، « فالهوية ليست امتيازا ، لكنها وجود مستمر، ليست صفات ، لكنها وجود متعاقب ، واذا انقرضت مجموعة اجتماعية، فماذا يهم من صفاتها وروءاها للكون ، او خصائصها ، ان وجدت ؟ فكيف تبدت اذن ، رؤى العالم ، في الرواية العربية ، والى اي مدى نضجت الرواية العربية بحيث تستطيع تمثل وتقديم هذا التنوع الكبير في الرؤى ، هذا التنوع الذي يشكل بعدا آخر لتنوع الوجود وتعقيده ، لتعددية اوجه الحياة ، وتعددية طرق النظرة اليها ، او عيشها ؟ »(١).

نحن ، الآن ، في الربع الاخير من القرن العشرين ، والجواب على هذا التساؤل نلتمسه في الرواية العربية ذاتها ، الرواية التي ، في سيرورتها الى النضج ، طرحت ، بما رسمت من اشارات الاستفهام ، اسئلتها هي ، الموجهة الينا كقراء ، ونحن نجد في الدلالات الروائية العربية اجوبة هذه الاسئلة ، ونصل معها الى قناعة ان الرواية العربية بلغت مرحلة النضج ، مع اننا كنا ، ولما نزل ، نصوغ قلقنا بجملة دالة هي : « الى اي مدى كان هذا النضج ؟ » ثم نضع نقطة على السطر ، نقطة مفتوحة ، لا هي نقطة الختام ، ولا تدعيها ، ولا تريد ان تكونها ، بل تحيلنا الى ان نبدأ من سطر

---

(١) « تكوين الرواية العربية » محمد كامل الخطيب .

جديد ، في فصل جديد ، هو الفصل الذي يجب ان يتناول الرواية العربية التي دشنت حضورها دوليا ، وكرمتها ، وتكرمت بها ، جائزة نوبل .

ان الرحلة الطويلة التي شقت فيها الرواية العربية طريقها الصعب ، امام مقاومة عنيدة مازومة ،متجلببة بأثوابالتزمت ،قد كانت رحلة عذاب فعلا كما وصفها غالي شكري . فهذه المقاومة توسلت ، تحقيقا لغايتها ، وسائل غير مشروعة ، غير شريفة ، غير مقبولة ، تبدأ بالتشهير والتفكير لتصل الى الاتهام الذي كان ، في وقته ، يستعدي السلطة لتجهيز حبال المشانق ، ووضع انشوطاتها في رقاب الروائيين والقصاصين الاوائل . ويحسن بنا ان نتوقف ، ولو قليلا ، عند نقطة البداية ، ونستعيد تلك المساجلات ، التي كانت مثيرة للاشفاق في وقتها ، ومثيرة للدهشة في وقتنا هذا . فالعقاد ، هذه الموهبة الادبية الموضوعة في خدمة الرجعية ، بوعي او دونه ، يتهم القصة ، بما هي جنس ادبي ، يتداخل والجنس الروائي ، بانها في خدمة اعداء العرب ، بدعوى انها تخدم افكارا تستوجب عقابا شديدا ، عقابا صارما ، ومثل هذا العقاب الظالم المطلوب ، طالما مشى التقدميون العرب على جمره وهم حفاة ، او تسمروا على خشبته وعلى رؤوسهم اكاليل الشوك .

كان العقاد ، بعد ان اتهم القصة وافرغ حقده في عبارات اتهامية تستثير غرائز العامة ضد هذا الجنس الادبي ومبدعيه ، يقول : « لا اقرأ قصة حيث يسعني ان اقرأ كتابا او ديوان شعر ، ولست احسبها من خيرة ثمار العقول .. ولكن الرواية بعد هذا في مرتبة دون مرتبة الشعر ، ودون مرتبة النقد ، او البيان المنثور .. ان خمسين صفحة من قصة لا تعطيك المحصول الذي يعطيه بيت :

وتلفتت عيني فمذ بعدت   عني الطلول تلفت القلب

أو هذا البيت ، او هذا ..... » (١) .

---

(١) في بيتي – ص ٢٧ .

ويصف زكي مبارك كتاب القصة بانهم « ينتمون الى الطبقة الدنيا من الادباء ، وبانه من النادر ان يكون بينهم من ظفر بثقافة ادبية وافرة تبيح لـه ان يكون ذا راى خاص او اسلوب طريف ، وبانهم عالـة على الآداب الاجنبيـة » (٢) .

ويمعن مصطفى صادق الرافعي ، في عدائه للقصة ـ الرواية ، في كثير من مقالاته ، وهو يحدد رايه عام ١٩٣٤ في مجلة « الرسالة » في جواب على سـؤال : « لمـاذا لم تكتب القصة ، وتحت العنـوان التالي : « فلسفة القصة ولماذا لا اكتب فيها ؟ قائلا : « شاع ادب القصة في اوربا ، وطغى عندهم على المقالة، والكتاب وديوان الشعر جميعا ، فقام عندنا المتابعون في الراي او المقلدون في الهوى ، والضعفاء بطبيعة التقليد والمتابعة ، قاموا يدعون الى هذا الفن من الكتابة ، ولا يرون من لا يكتب فيه الا مدبرا من عصره وادبه .ولاجرم اذا كانوا هم انفسهم مدبرين عن الحقيقة ومعنى الحقيقة . . انا لا اعبا بالظاهر والاعراض التي ياتي بها يوم وينسـخها آخر . والقبلة التي اتجـه اليها في الادب انما هي النفس الشـرقية في دينهـا وفضائلها ، فلا اكتب الا ما يبعثها حية ويزيد في حياتها سموا ، ويمكن لفضائلها وخصائصها في الحياة ، ولذا لا امس من الاداب الا نواحيها العليا ، ثم انه يخيل الي دائما اني رسول لغوي بعث للدفاع عن القرآن ولغتـه وبيانه . . متحاشيا ان انقل الى كتابتي دواب الارض او دواب الناس او دواب الحوادث (٣) .

ويكتب احمد حسن الزيات ، صاحب « الرسالة » عام ١٩٣٧ ، الآتي : « . . وستظل « مجلة الرسالة » تنقل خطاها الوئيدة السـديدة المتزنة على ما رسمته لها كرامة الجنس وطبيعة البيئة وحاجة الثقافة . لا تتخذ لهو الحديث ولا تصطنع غخوادع الحس ولا تتعلق شهوات الانفس واصدقاؤها ـ والحمد لله والشكر لهم ـ لبسوها على هذه الخشونة فلا يريدون ان تخطر

---

(٢) من مقالة « حياتنا الادبية » مجلة المعرفة ، اذار ١٩٣٢ ، نقلا عن المرجع السابق .

(٣) الرسالة ، العدد ١٨٢ ، كانون الثاني ١٩٣٧ ، نقلا عن المرجع السابق .

في وشي ولا ان تطرى في كلام ولا ان تميل الى هوى العافية . حتى ابوا كل الادباء ان يتسع فيها مجال القصص » (٤) . .

ثلاثة من كبار كتاب الثلاثينات فما فوق ؛ ومن ابرز مجايليهم . يرفضون القصة ــ الرواية ، ويرمونها بالسفه من الكلام ، وينعتون الآخذين بها ، والعاملين على فنها ، نعوتا قبيحة ، فيها افتقار الى اللياقة ؛ والحس السليم ، والذوق الذي ينبغي ان يتحلى به صغار الكتاب ، فكيف بالكبار منهم . . فما هو دافعهم الى ذلك ؟ ولماذا هذا التعنت حيال جنس ادبي جديد ، وهذا الهراء في الحملة عليه ؟ احدهم . العقاد ، الذي سيعود هو نفسه ، ويحاول كتابة الرواية دون نجاح ، يكشف لنا طرفا من الستر الذي وراءه تتلطى دوافعهم ، حين يعلن ان القصة تنشر افكارا اجتماعية يصفها بالهدامة ، ويتجاوز التلميح الى التصريح بعد ذلك ، فيقول ان « القصة تروج للشيوعية » اما مصطفى صادق الرافعي ، فانه ينطلق في معاداة الرواية من منطلق فيه خبث ، فيه تدجيل ، حين يعلن انه انما يفعل ذلك غيرة على « النفس الشرقية في دينها وفضائلها » ويتلطف احمد حسن الزيات ، متواريا وراء مجلته « الرسالة » التي « لا تتخذ لهو الحديث ولا تصطنع خوادع الحس » برفض القصة رفضا فيه حذلقة ، زاعما ان اصدقاء المجلة « ابوا كل الاباء ان يتسع فيها مجال القصص » . . والحقيقة ان هؤلاء الكتاب وغيرهم كانوا يعادون القصة ــ الرواية لانها اجترات على اللغة المحنطة ففكت اكفانها ، وبعثتها من مرقدها ، ونزلت بها الى اوساط الناس ؛ وعبرت بواساطتها عن همومهم ومشاكلهم ؛ ولانها ــ القصة ــ الرواية ــ كانت تحمل رؤية جديدة الى العالم ، وتؤدي وظيفة اجتماعية ذات اثر في تنبيه المجتمعات العربية وايقاظها من سبات الاضاليل والخرافات وتحريرها من اغلال القديم والمالوف ، وتحريرها تاليا من الخضوع المطلق للحكام والظالمين .

زيادة على ذلك ، ومن الناحية الشكلية الصرف ، كان العقاد يقاوم القصة لانها تخرج عن اطار المقالة التي اخذ بها ، ويضيق بها مصطفى صادق الرافعي بسبب من انها تهدم صنعته البائسة في المنحوتة اللغوية ، هو

(٤) الرسالة ، العدد ١٨٣ ، كانون الثاني ١٩٣٧ .

الذي كان يعتبر نفسه « رسول لغوي » الى العالم ، ويترفع عنها احمد حسن الزيات لانها تجعل بلاغته بددا ، ومـع هؤلاء كان يقف اخرون ، ازهريون ، وتقليديون ومتحذلقون ، ومتحجرون لغه وفكرا ، غير ان موجة التجديد اللغوي ، المطلوبة لذاتها انسجاما مع تغيرات العصر ، والمستدعاة بحكم الضرورة بسبب الاجناس الادبية المغايرة للاجناس السائدة والبائدة في الادب ، سرعان ما سوف تنتصر في هذه المعركة ، التي استغرقت النصف الاول من القرن العشرين ، ويأتي الزمن الذي تصبح فيه القصة ـ الرواية بلغتها الخاصة ، سيدة الموقف ، حتى ان التحول نحوها يصبح تيـارا جارفا ، يصفه مارون عبود بهذه الكلمات التي تلخص الرد التاريخي على المتزمتين : « كان اكبرهم الاديب ، فيما مضى ، ان يكون شاعرا ، امـا اقصى ما يروم اليوم فهو ان يحصى في عداد القصصيين » (١) .

ان الفترة بين عامي ١٩٢٧ و ١٩٥٢ ليست شيئا في حساب الزمن ، لكنها ، بالنسبة لمعركة القصة ـ الرواية ، بين مؤيديها ومعارضيها ، كانت كافية لان تقلب المفاهيم ، اذا ما استرجعنا قول يحيى حقي عام ١٩٢٧ « اما في مصر فالقصة المطولة (الرواية) لم تولد بعد » وقارناه بما قاله مارون عبود عام ١٩٥٢ ولاحظنا ان الكتاب العرب تسابقوا في العقد التالي لكلام يحيى حقي ، الى ممارسة كتابة القصة الرواية وعلى نحو متواتر السرعة . فقد صدرت الروايات الرائدة ، والمبكرة زمنيا ، حسب التواريخ التالية : « جناية اوربا على نفسها » لاحمد فتحي عام ١٩٠٦ ، « عذراء دانشواي » لمحمود طاهر حقي عام ١٩٠٦ ، « الاجنحة المتكسرة » لجبران خليل جبران عـام ١٩١٢ ، « زينب » لاحمد حسين هيكل عـام ١٩١٤ ، « جلال خالد » لمحمود احمد السيد ١٩٢٨ ، « الرغيف » لتوفيق يوسف عواد عام ١٩٣٦ ، اضافة الى قصص محمد تيمور ومحمود تيمور التي تعود الى العشرينات وما بعدها .

هكذا اخترقت القصة ـ الرواية جدار الزمن الكتيم ، واحدثت شرخا كبيرا في السلسلة الثقافية القديمة ، بتقديمها نظرة اجتماعية جديدة للعالم ،

(١) « في النقد الادبي » مارون عبود ـ بيروت ١٩٥٢ .

لم تكن مجرد اعلان فكري ، بل صياغة قصصية روائية فنية وفكرية معا ، ترتكز الى التخييل الذي ينتمي الى ثقافة وبيئة ؛ وزمان ومكان ، وهي العناصر التي كانت مغيبة في السابق ، فصار لهـا حضور ، واعتماد ، واسس واضحـة في النمط الروائي الجديد ذي الوظيفة الاجتماعيـة التنويرية ، التي استغلت معها عملية تاريخية كاملة ، استولدت رؤيـة جديدة للعالم ، حلت محل الرؤية القديمة ، على مستوى اللغـة والشكل والمضمون .

لكن ماذا بالنسبة الي كروائي عربي ؟ وماذا اعطاني عصر النهضة في مرحلته المتأخرة نسبيا ، مرحلة النصف الاول من هذا القرن ؟ في الجواب لا يكفي القول انه اعطاني الرواية ، هذا النمط الادبي الجديد ، الثوري بامتياز ، ما دام كل ما هو جديد او حديث ثوري بالضرورة . ان الجواب ، على هذا النحو ، فيه ابتسار ، والجواب على نحو مفصل ، فيه تطويل ، لذلك ساجمل الكلام في نقاط محددة ، هي التالية :

١ ـ دخلت عالم الادب من باب القصة والرواية ، وكان دخولي هذا اضطراريا ، لانني كما هو معروف عني ، تتلمذت على المطالعة ، خارج كل تحصيل مدرسي ، وكانت القصة والرواية سببا في اقبالي على هذه المطالعة وشغفي بها .

٢ ـ فتحت القصة والرواية عيني على عوالم اجتماعية لم اكن لانتبه اليها ، او رصدها ، او تتبعها بالملاحظة المستمرة . وكان علي ، لفهم هذه العوالم الاجتماعية ، ان اقرأ غير القصة والرواية ، وان امتلك مفهوما عن العالم ، وبهذا الدافع تنوعت قراءاتي واتسعت ، فاغتنت ثقافتي بالمعرفة في شقيها : الكتب والناس .

٣ ـ نبهتني القصة والرواية الى مسالة مهمة جدا ، كان لها تاثير حاسم في تكوني الروائي ، وهي مسالة معرفة البيئة ، وتخصصيا البيئة البحرية ، ثم البيئة الريفية .

٤ ـ انقذتني لغة الرواية من الايغال في لغة البلاغة التي اخـذت بها اولا . واذكر بهذه المناسبة انني في بدء شبابي ، قـرات حتى الحفظ

كتاب « الالفاظ الكتابية » للهمذاني ، ثم كان علي ، ان اقرأ من جديد ، لانسى هذه المرة ، وحكاية الحفظ والنسيان ، وضرورتهما معروفة ومشهورة ، وهي تؤهل الشاعر لامتلاك عدته ، والكاتب شخصيته بذاتيتها المتميزة .

٥ ــ ساعدتني الرواية ، وما ثار قبلها وبعدها من جدل حول اللغة ، ان افهم ان لكل بيئة لغتها البيئية ، اي مفرداتها المحلية ، ان كل كلمة عامية لها جذر بالفصحى ، وقد استطعت بمعرفتي للبيئة ومفرداتها ان ادير الحوار بالفصحى التي تحسبها من العامية وهي ليست كذلك ، وفي الدعوة التي راجت ، والمعركة التي اشتدت ، بين انصار الفصحى والعامية ، منذ بداية القرن وحتى الستينات منه ، كنت الى جانب الكتابة بالفصحى سردا وحوارا ، ونجحت في ذلك ، ونجاحي ، الى جانب نجاحات كتاب آخرين ، شيخهم مارون عبود ، يقدم اسهاما في تطوير اللغة العربية ، وتحريرها من جمودها مع الحفاظ على اصالة بنيتها ان تتناهبها ، وتغيبها ، اللهجات المحلية لكل قطر عربي ، فظلت الفصحى هي المعتمدة ، وراحت اللهجة المحلية المحكية تقترب من اللغة المكتوبة ، وهذا عائد الى انتشار التعليم ، وشيوع الثقافة ، عبر وسائل الاعلام المسموعة والمرئية ، مما حفظ لغتنا التي هي احد مقومات قوميتنا العربية ، وسبب اساس في تكوين امتنا العربية .

٦ ــ كانت الرواية ، بالنسبة لي ، معطى كبيرا لعصر النهضة ، امدني بالقدرة المطاوعة على قول ما اريد ، من خلال الحدث ، وبدلالته ، دون اللجوء الى الصراخ او الافتعال ، ودون ان اقارب المقالة وانا اكتب القصة ، او الدراسة وانا اكتب الروية .

٧ ــ الرواية هي عطاء عصر النهضة ، بما كان لعصر النهضة من انفتاح على الغرب ، والترجمة لادبه ، وقد بدأنا ، في الوطن العربي ، الاخذ بالرواية تعريبا ، لكن طلوع البورجوازية تطلب اداته التعبيرية ، فكانت الرواية ، وتعثرت ولادة الرواية ، بصفتها ملحمة البورجوازية ، مع تعثر هذه البورجوازية ، وقصور مشروعها الايدلوجي ، وكان علينا ،

بعد ثورة ١٩١٩ المخفقة ان نشتغل على الرواية في محاولات تجريبيــة ، ظلت قائمة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية ، في بعض اقطار الوطــن العربي ، ومع توفيق الحكيم وطه حسين بدات الرواية العربية بزوغا خجولا ، ثم مع نجيب محفوظ ويحيى حقي كان تأسيسها الذي تطلب هويتها العربية بجهد تراكم فيه الكم متحولا الى نوع ، ومنذ منتصف الاربعينات حققت الرواية العربية ، بجهد محفوظ خاصة ، وجهد الروائيين المجايلين عامة ، حضورها الدائم ، الفاعل ، وفازت بهويتها نهائيا مع ثلاثيــة « قصر الســوق » ثم دشنت ، مع روايات سهيل ادريس ، عبد الرحمن الشرقاوي ، فتحي غانم ، غائب طعمه فرمان ، حنا مينه وغيرهم ، عهدا واقعيا جديدا ، كان خلفا للعهد الرومانسي ، الذي كان ابرز ممثليه عبد الحليم عبد الله وشكيب الجابري وغيرهما .

٨ ـ في المرحلة التالية ، وعلى المهـاد الواقعي نفسه ، وبعد ان ترسخت الرواية كجنس ادبي معترف به ، تهيأ للروائيين العرب المناخ اللازم ، المدعم بالمفاهيم الروائية النظرية ، ان يقوموا بنقلة نحو الابتكار في الشكل ، والجراة في الطرح ، فكانت روايات ابراهيم اصلان ، الطيب الصالح ، عبد الرحمن المنيف ، اميل حبيبي ، جبرا ابراهيم جبرا ، وغيرهم ، ثم كانت روايات الجيل التالي : جمال الغيطاني ، يوسف العقيد ، صنع الله ابراهيم ، املي نصر الله ، غادة السـمان ، حيدر حيدر ، هاني الراهب وغيرهم ايضا .

٩ ـ مع استمرار العطاء الروائي لنجيب محفوظ ويحيى حقي وتوفيق يوسف عواد وغيرهم ، ومع اخذ التناول الابتكاري في الاشكال الروائية ، ذات المضامين الجديدة ، في الحسبان ، ومع تتابع اجيــال الروائيين العرب ، سيقيض للرواية العربية ، لا ان تحقق حضورا متميزا على الساحة الادبية العربية فقط ، بل ان تصبح سيدة الاجناس الادبية العربية على الاطلاق .

١٠ ـ هذه الجردة التزمينية ، ليســت مسوقــة برغبــة في تأكيد تاريخية الرواية العربية ، بقدر ما هي ضرورة موضوعية ، لتبيان ان الرواية التي اخذنا جنسها الادبي عن الغرب اصلا قد اصبحت ، شــكلا

ومضمونا ، عربية خالصة ، استحقت اعتراف العالم ، الذي شرع بترجمتها على نطاق يزداد اتساعا ، وتم تدشين الاعتراف بقيمتها الفنية في لقاء الروائيين العرب والفرنسيين في اذار ١٩٨٨ في باريس ، وفي غيره من اللقاءات والندوات الروائية في الشرق والغرب .

١١ — اذا كان كل جنس ادبي جديد هو ثوري بالضرورة ، فان الرواية العربية كانت جنسا ادبيا ثوريا بامتياز ، وضعت الشعب ، أو العامة على مسرح الحركة الادبية العربية . ومن هنا كان اثرها وخطرها الكبيران ، وكانت مقاومتها التي بلغت حد اتهام الآخذين بهـا بالحمق والمرض والانحراف والكفر ، فولادة الرواية العربية التي تزامنت مع مرحلة نهوض قادتها بورجوازية تأثرت بالغرب وظلت تابعة له ، أتاحت ، لاول مرة في ادبنا العربي ، ان يكون الشعب نقطة الدائرة في الطروحات الروائية ، واتخذت من ابناء العامة ، والاحياء الفقيرة ، وافراد الطبقة الكادحة ، ومن الارياف والعمال الزراعيين ، وحتى عمال التراحيل ، نماذج لها ، دافعة ، على هذا النحو ، الناس الى مركز اهتمام الادباء ، بعد أن كان الشعر ، سيد مرحلة ما قبل الرواية والقصة ، مبعدا عن مثل هذه الاهتمامات ، وما كان في وسعه ان يقدم رؤية اجتماعية متكاملة لانه حصر اهتمامه ، تاريخيا ، بالملوك والامراء والاغنياء ، والبلاطات والدور والقصور ، ومناسبات البيعة والمبايعة والتتويج والرثاء والمديح وما شابهها من اغراض الشعر العمودي الكلاسيكي . لكن علينا ، ههنا ، الا نغفل الحضور الوطني لهذا الشعر ، في مراحل الكفاح الوطني لاجل الاستقلال واجلاء الجيوش الاجنبية والتحريض على الثورة الوطنية .

ان الرواية تعني ، وتساوي ، رؤية شعبية اجتماعية ، ومعها فقط حسب باختين ، طفق دور الشعب يظهر في التاريخ الحديث ، فكانت الرواية متأثرة به في حالة الاظهار ، ومؤثرة فيه في حالة تظهير قضاياه وطرحها ومعالجتها .

١٢ — لهذا كله ، انا مدين ، كروائي ، لعصر النهضة ، لغة وشكلا ومضمونا ، ودون ميل الى المغالاة يمكنني التأكيد ، ان كل روائي عربي مدين لهذا العصر في الشغل على جنس الرواية ، وفي لعب دور الناقد

الاجتماعي ، والمستأنف الادبي ضد الحاضر ، من خلالها . وهذا يضع امامنا مهمة فائقة الاهمية ، هي العودة الى الكلام على عصر النهضة ، بنشر عطاءاته الفكرية وابداعاته الادبية . وتسليط الاضواء على دوره الهام ، وذلك من منطلق استعادته ، فجوهر المشكلة يكمن في اخذ اضافة هذا العصر ، وتطويرها ، بعد دراستها جديا ، واستئناف شوطها ، اذا ما اردنا الشروع بانتاج معرفة تنويرية ، تطرحها ، وتلح في طرحها ، ظروف راهنة ، يتكون فيها العقل العربي ، وعلينا ان نسهم في تكوينه علميا ، وتخليصه من الاوهام والاضاليل والخرافات والاخطبوطات الملساء ذات الاذرع المتعددة ، المتوفرة ، للفكر الرجعي ، الظلامي ، التي تستغل استياء الانسان العربي المشروع من اوضاع سياسية واجتماعية متردية ، فتوقعه في عنكبوتية مشروعها الارتدادي نحو عصورالتزمت ، والتجمع الذي عنوانه الرمي بالزندقة ، ونصب محاكم التفتيش ، وحمي تنانير لحرق للمفكرين والادباء العرب ، وكل المستنيرين الذين ينتجون فكرا جديدا ، او يستلهمون هذا الفكر الجديد ، ويناصرون الحداثة التي تقرع طبول الحرب عليها من قبل الاصوليين .

اذن عصر النهضة لم يعطنا اجناسا ادبية جديدة فحسب ، بل اعطانا كذلك لغة عربية متطورة ، ومطواعة ، قادرة على مدنا بطاقة التعبير وبالمرونة اللازمة لحمل اساليب كتابة جديدة ، كتابة عصرنا الراهن ، بلغة حية ، غنية ، تنتفي من معجمها تلك الكلمات القاموسية المحنطة ، وذلك الترادف الايقاعي في الجمل ذات المفردات المتعددة ، الدالة على معنى واحد ، فقير ، مكرور ، وتتيح لهذه اللغة أن تتخلص من عيوبها السجعية والبلاغية . بكلمة : اعطانا عصر النهضة لغة الحياة ، وادب الحياة والرؤية الاجتماعية الانسانية التي تنبني على فهم الواقع ، وتعمل على تغييره .

★ ★ ★

٢ - بؤس العقل النهضوي

غالب هلسا *

عندما سمع مراد بيك ، حاكم القاهرة ، ان نابليون ومعه قوم من الفرنسيس غزوا مصر ، ضحك وقال : هؤلاء الفرنسيس كالفستق ، ولا قبل لهم بالمسلمين .

وخرجت جموع كبيرة من اهل القاهرة للقاء الفرنسيس يحملون السيوف والسكاكين والعصي والسهوم ، وهم يهتفون « الله اكبر » ، وكان يقودهم شيوخ من رجال الدين . يصف الجبرتي هذا اللقاء بالفرنسيين :

« وعندما وقع عليهم القنبر ، ولم يكونوا قد شاهدوه او عاينوه من قبل ، قالوا : (يا خفي الالطاف نجنا مما نخاف) . وقام بعض الشيوخ وجرى » .

لم يكن مراد بيك مخطئا . فقد قال فردريك انغلز ان كفاءة الفارس المسلم كانت تساوي تسعة جنود فرنسيين . ولكن الذي انتصر هو القدرة التنظيمية العالية والعدة الحربية المتفوقة ، وبكلمة اخرى ان الذي انتصر هو الحضارة الاوربية .

* والمجلة قيد الطبع ، توفي الاستاذ غالب هلسا الذي تحمس لهذا العدد وساهم فيه ان وفاة غالب هلسا تشكل خسارة كبيرة للثقافة العربية ، وبفقده فقدنا كاتبا روائيا وباحثا جادا ، كان مايزال في أوج عطائه وامكاناته ، فلمحبي ادب غالب هلسا ولاصدقائه واهله الصبر والسلوان .

وبعد دخول الفرنسيين الى القاهرة اقترب منهم الجبرتي واخذ يراقبهم بدهشة لا تنقضي . كل ما يفعلونه كان ، بالنسبة له ، غرائب وعجائب ! « ومن عجائب عسكر الفرنسيس انهم اذا قال لهم ساري عسكرهم : مارش ! مشوا . » ومن العجب انهم يرسمون صورا (لوحات زيتية) اذا عاينتها حسبت انها اجسام قائمة في الفراغ . وكذلك يعمد الفرنسيس في مختبراتهم الى مزج سائل اصفر بآخر اصفر ، فيصبح السائل « بامر الله » احمر .

واعجوبة الفرنسيس الكبرى ، كما نفهم من الجبرتي ، انهم استطاعوا ان يغلبوا المسلمين . كيف تم ذلك وهم نصارى ، كفار ، وهشون كالفستق؟ هل نجد تفسيرا لذلك ؟

استطيع ان ازعم ان العقل العربي ابتداء من الجبرتي ومرورا برفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الافغاني وانتهاء بانور عبد الملك وحسن حنفي ما زال يدور في فلك الدهشة الاولى التي ولدها ذلك اللقاء الدامي بين العرب والغرب . فما زال العقل العربي يطرح نفس اسئلة الجبرتي ، وما زالت اجاباته : الا في القليل النادر ، من ناحية جوهرية هي ذاتها . بل نستطيع الذهاب الى ابعد من ذلك إن المنهج المتبع في تحليل هذه الظاهرة هو نفس المنهج .

دعونا في البداية نتفحص استجابات العقل العربي لهذه الصدمة بشكل موجز للغاية .

الاستجابات

قبل اللقاء مع اوربا كان العقل العربي راضياً عن نفسه ، مكتفياً بذاته ، وبالخليفة العثماني وبالسلف الصالح . كان عقلا يعتقد انه يعيش في افضل العوالم الممكنة . وعندما فوجيء باوربا المتقدمة تقتحم عليه طمأنينته ، وتهزمه هزيمة مخجلة ، واجهها بتاكيد معطيات هزيمته ، سواء بالرؤية التي طرحها او بالمنهج الذي اتخذه .

فما هي الافكار ؛ او الرؤية الجوهرية ، التي قدمها هذا العقل ليواجه بها التحدي الدوريي الذي دمر رضاه الذاتي ؟

الواقع انها فكرة اساسية واحدة تتسع وتتمدد ، وتدور حول نفسها دون توقف ودون اضافة جوهرية ، فكرة طرحها جمال الدين الافغاني ، واخذ من جاء بعده يعيد انتاجها بهوامش وتنويعات لا تضيف الكثير ، ولا تتجاوز هذا المعطى الاول .

سوف نحاول هنا شرح الفكرة الاساسية للافغاني معتمدين على اقواله . يجيب الافغاني على سؤال حول السبب الذي جعل المسيحيين ينتصرون على المسلمين ، فيقول :

« ان الديانة المسيحية بنيت على المسالمة والمياسرة في كل شيء ؛ وجاءت برفع القصاص ، واطراح الملك والسلطة ، ونبذ الدنيا وبهرجتها ... ومن وصايا الانجيل : من ضربك على خدك الايسر فادر له الايمن ... » .

ويعجب الافغاني من كون انصار هذا الدين يطلبون رفه العيش « ويسارعون الى افتتاح الممالك ، والتغلب على الاقطار الشاسعة » .

ويقول :

« والديانة الاسلامية وضع اساسها على طلب الغلب والشوكة ، والافتتاح والعزة ، ورفض كل قانون يخالف شريعتها ، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ احكامها . فالناظر في اصول هذه الديانة ، ومن يقرأ سورة من كتابها المنزل يحكم حكماً لا ريبة فيه بان المعتقدين بها لا بد ان يكونوا اول ملة حربية في العالم ... » .

اذاً « فاي عون من الدهر اخذ بايدي الملة المسيحية ، فقدمها الى ما لم يكن في قواعد دينها ، واية صدمة من صدماته دفعت في صدور المسلمين فأخرتهم عن تعاطي الوسائل لما هو اول مفروض في دينهم ؟ ... » .

يعود ذلك الى ان المسلمين اهملوا امر دينهم ، ولسوف يعودون يوما الى ما كانوا عليه : « فلا بد يوما إن يسطع ضياؤها ويقشع سحاب الغفلة . وما دام القرآن يتلى بين المسلمين ، وهو كتابهم المنزل وامامهم الحق ، وهو القائم بأمرهم بحماية حوزتهم ... فاننا لا نرتاب في عودتهم الى مثل نشأتهم ، ونهوضهم الى مطالبة الزمان ومقاضاته ما سلب منهم ، فيتقدمون على من سواهم في فنون الملاحمة ... » .

ان المسلمين لا يجمعهم الا دينهم لان الرابطة الجنسية ــ القومية ــ لم تنشأ بينهم بعد :

« وعلم العقلاء اجمعون ان المسلمين لا يعرفون لهم جنسية الا دينهم واعتقادهم ، وتسنى للمفسدين نجاح في بعض الاقطار الاسلامية ، وتبعهم بعض الغافلين من المسلمين جهلا وتقليدا ، فساعدوهم على التنفير من العصبة بعد ما فقدوها ولم يستبدلوها برابطة الجنس ... » .

ويقول ان المسلمين لم يعتدوا ابدا برابطة الشعوب « وانما ينظرون جامعة الدين ... » .

ورغم ذلك فقد قدم الافغاني للخليفة التركي ، الذي لم يكن يجيد العربية ، مشروعا يجمع به بين العصبة الجنسية ــ القومية ــ والدين : يقوم على جعل اللغة العربية هي لغة الدولة العثمانية ، وبذلك تتلاشى الخلافات داخل الدولة ، وتتوجه الطاقات الى محاربة الاستعمار . وكما هو متوقع ، لم يستجب الخليفة لهذه الدعوة الساذجة .

اذا ، كان جوهر دعوة الافغاني ، ومن منطلق براغماتي خالص ، هو التمسك بالدين ، او العودة الى الدين ، كما يقول ، لتحرير الشعوب الاسلامية من السيطرة البريطانية . ومن خلال الدين ذاته نستطيع استيعاب كل ما هو ايجابي في الحضارة الاوروبية . بل ان كل ما جاء به علم الغرب وارد في القرآن ، اذا ما استعملنا منهج التأويل في قراءة القرآن :

« فاذا لم نر في القرآن ما يوافق صريح العلم ، والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الاشارة ، ورجعنا الى التأويل ، اذ لا يمكن ان تأتي العلوم ،

والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهي في زمن التنزيل ، مجهولة من الخلق ، كامنة في الخفاء لم تخرج لحيز الوجود .

« ولو جاء القرآن : وصرح بالسكة الحديد ، والبرق ، وما تفعله الكهربائية من الغرائب وغير ذلك لضلت الناس ، واعرضت عنه وحسبته كذباً .

« لذلك نراه قد جاء بالاشارة الى ما هو حادث اليوم ، وما هو ممكن ان يحدث في مستقبل الزمن ، مع مراعاة عقول الخلق ، وتقريب الاشياء للاذهان عن طريق نظرهم وقابلية فهمهم » .

اما بالنسبة لتلاميذ الافغاني فنستطيع أن نحدد اتجاهين : الاول يمثله محمد عبده ، والثاني يمثله رشيد رضا ، الكواكبي وغيرهما . الاول ينطلق من تحديد العلاقة بين العرب والغرب من منطلق براغماتي ، يعتمد التأويل اساساً ، في حين ان الثاني يدرك فداحة وضع المسلمين ، ولكنه منحاز اساساً الى الاسلام .

يمكننا ان نعرض بسرعة الكيفية التي يفكر بها محمد عبده من خلال هذا الحوار الهام الذي دار بينه وبين فرح انطون .

كانت بداية الحوار دراسة طويلة كتبها انطون فرح عن ابن رشد ، حيث قال ان ابن رشد كان يرى ان الانسان يمتلك ملكتين : العقل والقلب . ان تحديد وظيفة كل منهما يحل اشكالية العلاقة بين العلم والدين ولكل من هاتين الملكتين وسائله ، ومجال نشاطه ، وأساليب برهانه . العقل يعتمد على الملاحظة والتجريب ومجاله عالمنا الدنيوي . في حين ان القلب يتقبل ما جاء في الكتب المقدسة دون تمحيص عقلي ، وهمومه هي هموم العالم الآخر . ان علينا ان نجعل كل منهما يحترم الآخر ، ولا يتجاوز حدوده .

اجتذب ابن رشد انطون لان ابن رشد كان يرى ان الانبياء فلاسفة ، ولكنهم يعرضون افكارهم عبر الرموز الدينية حتى يفهمهم العوام ، في حين ان الفلاسفة يعرضون افكارهم بصراحة ووضوح . كما لا يخفي فرح

انطون ان هدفه هو اقامة دولة علمانية للمسلمين والمسيحيين ، اذ يهدي كتابه الى شباب الشرق الذين ادركوا خطورة المزج بين هموم الدنيا والدين، في حين يتطلب العصر ابعاد الدين عن هموم الدنيا حتى تتوحد قلوبهم، وحتى يواجهوا تيار الحضارة الاوروبية الذي يهددهم بالغرق أمام هذا التيار ، وباختصار فان فرح انطون حاول وضع اساس للدولة العلمانية حيث يتم الفصل بين الدين والدولة . واضاف الى ذلك ان المسائل الجوهرية في الاديان واحدة . كما اكد على ضرورة الفصل بين السلطتين : التنفيذية والتشريعية .

ورد محمد عبده فقال انه يوافق ان الحقيقة الجوهرية للاديان واحدة ، ولكن الدين الاسلامي يتمايز عن الاديان الاخرى بانه يمتلك الحقيقة كاملة . اما التشريع فيجب ان تكون الشريعة الاسلامية مصدره كما انه لا يرى وجوب الفصل بين السلطات . قال ذلك بشكل استفزازي وغاضب لان فرح انطون امتدح اوروبا التي فصلت بين الدين والسياسة قال محمد عبده انه اذا تم تطهير الدين فانه وحده يصلح ليكون اساسا للحياة السياسية .

فرد فرح انطون قائلا ان العالم قد تغير ، حيث ان الدول الحديثة لا تقوم على اساس الدين ، بل على مفهوم القومية ، وعلى اساليب العلم الحديث . بهذا اصبحت قوية ومنتصرة . وجاء بمثال هزيمة الحركة الوهابية امام جيش محمد علي . لقد انهزمت هذه الحركة لان محمد علي هو اول رجل في الشرق ادرك ان العالم قد تغير .

واضاف ان آمال محمد عبده في انشاء دولة تضم كل المسلمين ستخيب ، وحتى لو تحقق حلمه هذا فان دولة كهذه لن تستطيع ان تصد خطر الغرب . انالامثلة كثيرة التي تشير أنه يستحيل اقامة الدولة على اساس ديني . هنالك اساس واحد ، يمكن ان تقوم عليه الدول وهو القومية ، والفصل بين الدولة والدين . ورفض الموافقة على راي محمد عبده ان الاتراك هم الذين دمروا الاسلام وان الاسلام سيستعيد قوته ان تحولت الخلافة الى العرب .

رد محمد عبده ان فصل الدين عن الدولة ليس مرفوضاً فقط ولكنه مستحيل . لا يستطيع الحاكم ان يجعل نفسه جزئين ، واحداً مسلماً والآخر حاكماً علمانياً . اذا كان ذلك كذلك فكيف نفصل الدين عن السلطة ، ورجال السلطة اصحاب دين ؟ رد فرح انطون على ذلك بقوله ان الحاكم لا يحكم بناء على رغباته أو اقتناعه ، بل يحكم حسب قوانين وضعها مجلس منتخب من الشعب ، خلال نوابه . هو الذي يحكم ، ولولا ذلك لاصبح الحاكم طاغية . وهذا المجلس المنتخب تعلو سلطاته على سلطة الرئيس او السلطة الدينية .

التاويل

المقولة الاساسية لهؤلاء المفكرين ، اذاً ، في مواجهة حضارة متفوقة منتصرة ، ان العودة الى الاسلام هي الحل الجذري والنهائي — وكان العرب قد ارتدوا عن الاسلام قبل المواجهة مع الغرب .. والعودة هنا ليست عودة الضال الى الطريق المستقيم ، اي مجرد استعادة الاصول ، بل على هذه العودة ان تكون الوسيلة الوحيدة لاستيعاب المنجزات الحضارية للغرب ، ولهزيمة الغرب .

كيف توصل هذا التيار الى حل هذه المشكلة ؟

من خلال التأويل . القرآن احتوى كل المعرفة الانسانية ، في ماضيه وحاضره ومستقبله . ولكنه لا يصرح بذلك ، بل يكتفي بالاشارة ، كما يقول الافغاني ، فعلينا ان نلجأ للتاويل لكشف هذه الاشارات . وقد اوردنا قول الافغاني أن القرآن لو ذكر صراحة السكة الحديد والبرق والكهرباء « لضلت الناس ، واعرضت عنه ، وحسبته كذباً » .

يفسر ابن رشد التأويل في كتابه الصغير (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) بقوله :

« ومعنى التأويل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من

تسمية الشيء بشبيهه ، او بسببه ، او لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تصريف اصناف الكلام المجازي » .

ويضيف ابن رشد ان الفقيه يفعل ذلك « فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان » .

ثم يقـول :

« بل نقول : انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه ، وجـد في الفاظ الشرع ما يشهد الى ذلك التأويل ، او يقارب ان يشهد ، ولهذا اجمع المسلمون على انه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها .. »

ان الفكرة الاساسية التي يطرحها ابن رشد ، هنا حول التأويل ان الشرع يحتوي العلم كله ، اذا عرفنا كيف نخرج اللفظ في دلالته الحقيقية الى دلالته المجازية . وهذا يتضمن مفهوماً آخر اشد خطورة ، ان كل ما لم يات به الشرع ، حقيقة او مجازاً ، لا وجود له ، او هو على اقل تقدير باطل . يكفي ان نرى ما يمكن ان يصل اليه التأويل عند ابن رشد حتى نرى انه يتسع لكل شيء ، فمن خلال التأويل جعل القرآن يقول انه يستحيل الخلق من عدم . وان الله لم يخلق العالم ، ولكنهما منذ البدء وجدا سويا ، وان الله بالتالي هو قانون الطبيعة .

« فاما ان يقال لهم ان عقيدة الشرع في العالم هي انه محدث ، وانه خلق من غير شيء ومن غير زمان ، فذلك شيء لا يمكن ان يتصوره العلماء كما جاء في كتابه « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » .

ولكن التأويل يحمل معاني ودلالات اخرى ، سنحاول الكشف عنها ، اي ان التأويل منهج ذو مضمون . فما هو مضمونه ؟

انه ينطلق من مفهوم ان كل ابداع انساني ، سواء كان عقلياً ام اجتماعياً ، علمياً ام فعلا سياسياً لا يكتسب مبرر وجوده الا اذا مر عبر

نص مقدس ، مكتمل ، ثابت . البشر عاجزون عن الابداع ، بل يعيدون انتاج النص المقدس في ظروف متجددة .

ان التأويل كمنهج يوازي ويخضع لدينامية اجتماعية اخرى ، وهو ما يسمى بدولة الاستبداد الشرقي . ان نمط الانتاج الشرقي هو الذي خلق هذا الشكل من الدولة . فالدول القائمة على الانهار لا تتوفر شروط الحياة فيها دون وجود دولة مركزية قوية ، تنظم الري ، وتنظف الارض من الملوحة ، وتؤمن طرق التجارة . عندما توجد الدولة يوجد البشر .

اذا اخذنا العراق كمثال ، فان عدد سكانها عندما كانت توجد دولة مركزية قوية ايام العباسيين تراوح بين ثلاثين واربعين مليوناً ، وعندما ضعفت الدولة تناقص سكانها حتى اصبحوا في بعض الفترات اقل من ثلاثة ملايين انسان .

وهكذا فان الدولة ، بمعنى من المعاني ، تخلق البشر ، لهذا كان حكام دول الاستبداد الشرقي آلهة حقيقيين بنظر البشر ، او على اقل تقدير ، كانوا انصاف آلهة ، او ظل الله على الارض ، وخلفاء الله . ولقد كان الامام يحيى بن الحسين هو الذي كشف هذه العلاقة بين التأويل وتأليه السلطة ، اذ قال ان اصحاب الفكر الجبري حين يرسمون صورة للرب فانهم يستعيرون صورة الحاكم الاموي الطاغية ، وان السبب الذي جعلهم يرسمون الله على هذا النحو هو سعيهم لتبرئة الحاكم الظالم ، وتبرير افعاله .

ان علينا أن لا نغفل عن هذا المضمون لمنهج التأويل . اذ من خلاله يصبح الفعل الانساني مستلباً ، ومهدداً بالالغاء امام تأويل معارض تسنده السلطة ، فالمرجعية التي يقاس بها هذا الفعل وينتسب اليها هي نص مقدس ، مسنود بسلطة مقدسة . وابن رشد يدرك هذا فيرى ان التأويل الفلسفي يجب ان يحجب عن العامة ، لانهم غير مؤهلين لذلك .

★ ★ ★

ولكن علينا ، هنا ، بين استعمالين لمنهج التأويل . استعمال مفكري ما اصطلح على تسميتها بالنهضة العربية ، واستعمال الفلاسفة

والمفكرين العرب في عصرهم الزاهر ، اي منذ بداية العصر العباسي . التأويل في عصر (النهضة) كان ينطلق من مفهوم رئيسي : اننا ، حتى نتقدم الى المستقبل ، يجب ان نعود الى الماضي ، وكلما تجذرت هذه العودة اصبح المستقبل مضموناً . ولكن الجانب المخادع ـ خداع النفس وخداع الآخرين ـ في هذا المفهوم ـ انه يتضمن في العمق ، اعادة صياغة الماضي حسب معطيات الحضارة الاوروبية . ولكنه على المدى الطويل يمهد السبيل لعودة اكثر الاتجاهات رجعية كما نجد في ظرفنا الحالي .

وباختصار فان مفكري عصر النهضة كانوا ينطلقون من فراغ فلسفي يحاولون سده بدمج حضارتين لاتندمجان ، اعني بهما الحضارة الاوروبية والحضارة الاسلامية . ان هذا التلفيق قد لعب دوراً كبيراً في تسطيح الانسان العربي عقلياً وروحياً ، كما ساهم مساهمة فاعلة في هذا المستوى المتدني للعقل العربي ـ بل والادب العربي ـ الذي نشهده حالياً .

اما التأويل في ذلك العصر الزاهر العظيم فقد كان يعلن عن امتلاء روحي وعقلي ، كان هذا العصر عصر الموسوعات الفلسفية واللغوية والشعرية والفقهية ، اي عصر الاحاطة بكل ما انتجته البشرية والعرب من علوم وفلسفات،يكفي ان نعرف ان شرط الانتماء الى الحزب القرمطي كان المعرفة الكلية لفلسفة وعلوم العصر . وان القضايا المجردة مثل الخلق من عدم وحرية الاختيار وصفات الله وحكم الحاكم الجائر وطبيعة الحركة والجزء الذي لا يتجزء والكمون وغيرها وكانت قضايا فلسفية وفي الوقت قضايا اجتماعية وسياسية ، كما اشرنا منذ قليل الى قول يحيى بن الحسين .

ولم يكن هذا الامتلاء هو مجرد استيعاب التراث العربي والعالمي ، بل دمجه في مشروع سياسي ـ اجتماعي . فقد تشكلت البنيات الاساسية لمجتمع رأسمالي وضع مشروعه في توحيد السوق القومي ، وفي تجاوز المعطيات التي تضعها الطبقة الاقطاعية ـ الحربية الحاكمة . وكان هذا المشروع ، في الاساس ، مشروعاً فلسفياً .

لقد قدم رؤية جديدة للانسان . في (باب برزويه) في (كليلة ودمنة) الذي روى فيه ابن المقفع تجربته الروحية يقول انه حاول ان يصل الى

المعرفة اليقينية من خلال دراسة الاديان ، ولكن « وجدت الاديان والملل كثيرة : من اقوام ورثوها عن آبائهم ، وآخرين خائفين ، مكرهين عليها ، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها . وكلهم يزعم انه على صواب وهدى وان من خالفه على ضلالة وخطأ ... »

ويتبين له : « فلم اجد عند احد ممن كلمته جوابا فيما سألته عنه فيها ، ولم أر فيما كلموني به شيئا يحـق لي في عقلي ان اصدق به ولا اتبعـه .. »

ولم يجد حلاً سوى تحكيم العقل في التمييز بين الصواب والخطأ :

« فرايت ان اواظب على علماء أهل كل ملة ورؤسائهم ، او انظر فيما يصفون ويعرضون ، لعلي بذلك اعرف الحق من الباطل ، واختار الحق منه والزمه على ثقة ويقين ، غير مصدق بما لا اعرف ، ولا تابع ما لا اعقـل ... »

وفي قصة (المصدق المخدوع) في (كليلة ودمنة) يدعو ابن المقفع بحرارة الى الكف عن « الايمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل ... »

ان الفكرة التي يعبر عنها ابن المقفع هنا هي ان الانسـان مشرّع لذاته .

واذا اضفنا الى ذلك التجربة الباهرة لابي نواس وغيره من الشعراء الذين اطلقوا عليهم اسم « المجان » ، تلك التجربة التي عبر عنها ابراهيم ابن سيار النظّام بقوله ان كل شيء يسير بقانون الحتمية الطبيعية، ما عدا الانسـان لانه يملك جسـدا ، لشهدنا تبلور شخصية الانسـان كفرد ، منفصل عن مطلقات الجماعة . يقول النظّام :

« ان سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة ان البدن آفة عليه ، وباعث لـه على الاختيار ، ولو خلص منـه تكانت افعاله على التولد والاضطرار . »

ولا يتسع المجال ، هنا ، لايراد ماقدمه الفلاسفة ، خاصة ابن سينا وابن رشد ، ولكـن يكفي ان نقول انهم وضعوا الاسـس الراسـخة

للفلسفات الكبرى : الجدل بدلا من العلية الارسطية ، الغاء المفهوم الارسطي للصورة والهيولي ، وللوجود المتعيّن للكيفيات ، ولتحرير الفلسفة من نير الدين ــ كما شرح فرح انطون ابن رشد ــ الخ ... وهذا النص المدهش لابن رشد الذي يتحدث فيه عن القضاء والقدر وحرية الاختيار . فهو يرى ان حرية الاختيار مشروطة بوجود عالم له قوانينه « ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود » لهذا فان اختيارنا « وكانت ارادتنا وافعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ... لان افعالنا تكون مسببة عن تلك الاسباب التي من خارج .. »

ويضيف ان نظام ابداننا يجري ايضا حسب نظام محدود . فحرية الاختيار محددة بهذه الشروط .

الا يذكرنا هذا النص بأول طرح للمادية التاريخية قدمه ماركس في كتابه (الثامن عشر من بروميير) ؟

تهافت فكر النهضة

هنالك ادباء ومفكرون في عصر النهضة استطاعوا ان يتجاوزوا مفهوم التأويل نذكر منهم فرح انطون ، نقولا حداد ، شبلي شميل ، قاسم امين ، طه حسين ، سلامة موسى ... واهمية هذا التجاوز انه يحمل سمات القطيعة المعرفية مع الماضي ، سمات محدودة ولكنها دالة .

يرى قاسم امين ان الدين وحده لاينشيء دولة او مجتمعا او حضارة . ان نشوء الحضارة يعود الى عوامل كثيرة ، الدين احدها ، ولتحقيق التقدم يجب اخذ كل هذه العوامل بالاعتبار . يقول البرت حوراني في كتابه (الفكر العربي في عصر النهضة) :

« وبكلام آخر فان قاسم امين اذاب العلاقة التي اقامها محمد عبده بين الاسلام والحضارة ، وخلق بدلا منها تقسيما واقعيا لمناطق التأثير . ففي حين كان يتحدث عن الدين الاسلامي بالاحترام الكامل ولكنه طالب

بحق الحضارة أن تتطور انطلاقا من معطياتها ، وفي ضوء هذه المعطيات . هذا يعني ، ايضا ، ان علينا ان نحكم على كل حضارة طبقا لهذه المعطيات، الاسلام دين الحق ، ولكن ذلك لا يعني ، بالضرورة ، ان الحضارة الاسلامية هي ارقى الحضارات . »

كما كان قاسم امين يرى ان الكمال لم يوجد في العصور الماضية ، بما في ذلك العصر الاسلامي .

كما قال طه حسين في كتابه « مستقبل الثقافة في مصر » ان العملية الانتقائية التلفيقية ـ ان نأخذ من الغرب ما نريد وندع ما نريد ـ مستحيلة. فعندما نأخذ حضارة الغرب فلابد ان نأخذها بحسناتها وسيئاتها . ومن الواضح ان هذا القول موجه الى منهج التاويل بالذات ، الذي يقدم الرؤية الساذجة . ان العملية الاجتماعية يمكن أن تتم عبر انتقاءات يقوم بها علماء الدين واهل الرأي ، فيأخذون من الحضارة الاوربية شيئا ومن الاسلام شيئا ومن اجتهاداتهم في اطار التاويل شيئا ، وتقام الحضارة من هذا « السمك ـ لبن ـ تمر هندي » .

ولكن سذاجة هذا التيار العلماني تتبدى في عدة أمور :

ـ انه اعتبر مسالة العلاقة بالغرب هي ان نستورد حضارته ، أو ان نمتنع عن استيرادها ، وما دام لابد لنا من استيرادها ، فالمسالة تصبح : هل نستوردها جملة ام بالقطاعي ؟ لم ير ان العلاقة بين حضارتين هي مسالة تفاعل ، وليست تفريغ من جانب وامتصاص من جانب آخر .

وتبلغ هذه السذاجة قمتها عند كاتب مثل سلامة موسى . ففي كتابه « اليوم وغدا » فصل بعنوان « التردد بين الشرق والغرب » حيث يدفع بقضية الاستيراد الى حدودها القصوى والمضحكة . يقول : « فاطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش » بل « ان الشعب الاول الذي سكن مصر لا يختلفه البتة من الشعب الذي كان يسكن انجلترا قبل ٤٠،٠٠٠ سنة ؛ ولكن الدم الشرقي « للاسف قد تسرب الى عروقنا . »

وتحت عنوان فرعي « ما هي الثقافة العربية ؟ » يجيب اننا نكـره الغربيين ، ونقوم بخطأ آخر « ان نكون على ولاء للثقافة العربية . فندرس ادب العرب ،ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب ، كما يفعل ادباؤنا المساكين امثال المازني والرافعي . وندرس ابن الرومـي ، ونبحث عـن أصـل المتنبيء ... »

كما يرى انه « ليس من مصلحة الشباب المصري ان يقف على ادب العرب ويتلمسه مباشرة من الكتب القديمة . فانا لا احب مثلا ان تقع عين فتى او فتاة على الاشعار المذكورة في كتب الادب بشـأن الغلمان ... لا يمكن ان نغض الطرف عما يفعله ايقاع الشعر في نفس الشاب من تحسين الرذائل له . » كما يدعو الى جعل الزراعة والادب علميين « ونجعل ادبنا وفق ادبها (يعني اوربا) بعيدا عن منهج العرب ، ونجعل فلسفتنا وفـق فلسفتها ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها ... » وهو يدعو الى الزواج من الاجانب لانه عند ذلك ليس « من المستبعد ان نجاريهم في الصناعـة والعلم والتجارة والصيرفة » .

ثم نراه يركز تركيزا غير عادي على ضرورة استبدال الطربوش بالقبعة: « ومما يدل على ان حركتنا الوطنية بايدي اناس غير قادرين على الاضطلاع بها ان الحركة التي قامت في العام الماضي وكان غايتها اصطناع القبعـة قاومها زعماؤنا وقتلوها في مهدها ، فاثبتوا بذلك انهم لايزالون آسيويين لا يرغبون في حضارة أوربا الا مرغمين . »

ويمتدح مصطفى كمال الذي لم « يمتنع عن استعمال السيـف » في فرض القبعة . ويهاجم الزعماء السياسيين « ودليل فشلهم العظيم في عدم الاتفاق مع الانجليز ؛ وفي عدم ادراكهم قيمة اتخاذ القبعة . »ولكنه متفائل لان الشباب المصري اخذ يسأم ادب العرب « ويوشك ان يلبس القبعة » وينتهي : « فلنول وجوهنا شطر اوربا . »

اطلنا الاقتباس من سلامة موسى حتى نبين عبثية هذا التيار عندما يطرح نفسه دون تحفظات تاويلية . فموسى لا يريد الاستيراد من الحضارة الاوربية دون قيود ، بل يطالب باستيراد الاوربيين انفسـهم : « اجل يجب ان نرتبط باوربا وان يكون رباطنا بها قويا ، نتزوج من ابنائها وبناتها ،

وناخذ عنها كل ما يجد فيه من اختراعات او اكتشافات ، وننظر للحياة نظرها . نتطور معها في تطورها الصناعي ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي . . » ويرى انه علينا ، بالنسبة للاجانب « تمصيرهم والتزاوج بيننا وبينهم » .

ان مفهوم التفاعل بين حضارتين غائب عن سلامه موسى كما هو غائب عند الآخرين . وحتى نتبين هزل فكرة الاستيراد سنأتي بمثالين : الاول ، ان مصر السادات استوردت من الغرب كما لم تستورد في تاريخها، وكانت النتيجة هي انحطاط الصناعة والزراعة والثقافة . كما طبق السادات مقولة سلامه موسى في الابتعاد عن العرب فانحطت الثقافة المصرية .

المثال الثاني من الاتحاد السوفييتي ، الذي بقي عشر سنين (بين ١٩٣٠ – ١٩٤٠) دون استيراد من الغرب تقريبا ، ولكنه استطاع في هذه الفترة ان يبني ثاني دولة صناعية في العالم واقوى جيش في العالم وان يزيد انتاجه الزراعي اضعافا .

كما نشهد الآن ان اكثر الدول استيرادا من الغرب هي اكثرها تخلفا .

– ولكن ما الذي نعنيه بالتحديد بمقولة التفاعل بين حضارتين ؟ ان ما غاب عن اذهان هؤلاء السادة هو ان الهياكل الاجتماعية والاقتصادية ؛ الثقافية والروحية في مصر وفي البلاد العربية تختلف عن مثيلاتهاالاوربيات، وبالتالي فان طريق تطور العالم ليس هو الطريق الرأسمالي ، ولا حتى الطريق الاشتراكي كما سار عليه الاتحاد السوفياتي .

لو استمرت مصر تستورد بمنهج سلامة موسى لظلت اكثر بلاد العالم تخلفا ، ولما استطاعت ان تبنى مصنعا واحدا ذا اهمية .

ان قصور رؤية هذا التيار هو انه – مثله مثل التيار التأويلي – قد جعل مسألة التقدم وحيدة الجانب ، اعني انه قصرها على العلاقة مع الغرب ، واستيراد حضارته . كما انه لم يدرك لا حقيقة التراث العربي ولا دوره في تحديد شخصية الانسان العربي . ان سلامة موسى ، مثلا ،

لا يرى في هذا التراث الاشعر الغزل بالغلمان واساليب الزخرفة اللفظية. والواقع اننا نركز لومنا على سلامه موسى لعدة اسباب . فهو احد مؤسسي الحزب الشيوعي المصري ، فكيف غاب عنه ان العلاقة مع الغرب الاستعماري لا تقوم على الحسنة الحضارية للغرب التي يجب ان نتلقاها شاكرين ، حامدين . وانه ليس من طبيعة الاستعمار ان يجعل من مستعمراته دولا صناعية متقدمة. كما كيف غاب عن هذا القائد الاشتراكي ان طريق التطور الراسمالي مغلق امام دول العالم الثالث ؟ يضاف الى هذا ان كتابات سلامه موسى تشير الى قراءاته الواسعة في علم النفس وعلم الاجتماع . فكيف خطر له ان بالامكان تفريغ الانسان من كل معطياته واستيراد معطيات اخرى لتحل محلها ؟

انها مأساة العقل ذي البعد الواحد ، العقل البراغماتي العالمي ، ولهذا السبب بالذات عجز هذا التيار ــ وكذلك التيار التاويلي ــ ان ينتج فيلسوفا . وربما كان هذا هو السبب ، ايضا ، في عجز هذا التيار عن استيعاب التراث العربي وتحديد علاقته بالوضع القائم .

بين نهضتين

ركزت قليلا على التوهج العظيم الذي تميز به العقل العربي في عصره الزاهر لتؤكد بؤس عقل (النهضة) العربي . حتى التأويل في كل من النهضتين كان لهدلالة ومعنى مختلفين . فالعقل العربي خلال ازدهاره كان يرى في التأويل منهجا يدمج الفكر العالمي بالمشاريع الثورية للراسمالية العربية ورجال الفكر ، والقوى المعبرة عن جماهير الفلاحين المسحوقة والاعراب ، ودمج هذا بالتراث الروحي والعقلي للعرب .

كان عقل النهضة هذا تعبيرا عن مشروع للسيطرة على العالم واعادة صياغته . لقد قدم هذا العقل رؤية للانسان ، المشرع لذاته ، الفردالذي تخلص من قيود الجماعة ؛ وقدم مشروعا لتحريره سواء على المستوى القانوني او المستوى الاخلاقي .

على المستوى القانوني قدم عبد الله بن المقفع ، في رسالة الصحابة ، مشروعا بتوحيد القوانين كلها ، والزام جميع القضاة بالتقيد بهـا ، كما طالب الا تكون هنالك جريمة ولا عقوبة الا بنص قانوني .

على المستوى الاخلاقي قدم الشاعر الملتبس الفيلسوف ابو نواس مفهومين : الاول : الاول نبذ الثنائية بين القول والفعل ، بين الحياة كما نعيشها وبين القيم الاخلاقية :

الا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر
ولا تسقني سرا اذا امكن الجهر

ويرتبط هذا بمفهومه للشعر باعتباره تعبيرا عن تجربة معاشة ، لا وصفا للاطلال التي لم يعش تجربتها شعراء عصره :

صفة الطلول بلاغة القدم   فاجعل صفاتك لابنة الكرم
فعلام تذهل عن مشعشعة   وتهيم في طلل وفي رسم
تصف الطلول على السماع بها   افذو عيان كانت في الفهم ؟
واذا وصفت الشيء متبعا   لم تخل من غلط ومن وهم

الثاني : حق الانسان في ان يمارس حريته دون قيود او خوف من عقاب في الدنيا الاخرة ، كما قال في قصيدته المشهورة التي يناقش فيها ابراهيم بن سيار النظام .

ولقد ادركت السلطة انه بهذه المفاهيم يوجه ضربة نافذة الى السلطة الاقطاعية ـ الحربية ، لذا امره الخليفة بان يبدا قصيدته بالوقوف على الاطلال :

دعاني الى وصف الطلول مسلط   تضيق ذراعي ان اجوز له امرا
فسمعا امير المؤمنين وطاعة   وان كنت قد جشمتني مركباوعرا

واما الاساس الفلسفي الذي قدمته هذه النهضة فلا يتسع له المجال ولكن يكفي ان نقول ان اعاد صياغة الفكر الفلسفي ليصبح اساسا لهذا المشروع الطامح الى تغيير العالم .

اما التاويل في (النهضة) الثانية فهو مجموعة من القيود على التفاعل مع الحضارة العالمية ، واعادة انتاج لافكار ميتة عبر تطبيقات مضحكة .

ويكفي ان نقارن بين النهضتين في موقفهما من المراة .

يقول ابن رشد ان سبب شقاء البشرية يعود الى قمع المراة ، التي يعاملها الرجل كمتاع . ويرسم ابو نواس صورة للمراة المثلى ، تلك التي :

تمت فلم ير انسان لها شبها   فيمن برا الله من عرب ومن عجم

فهي فتاة عاملة في حانة ، لها خبرة طويلة بالرجـال ، كانت لنخاس « ذي معاينة » وعاشت بين القيان ، تحمل رسائلهن الى العشاق ، ثـم تعلمت كيف تخاتل الرجال وتعبث بهم ، حتى اذا « غلى ماء الشباب بهـا وانعمت في تمام الجسم والعصب » اصبحت لا مثيل لها . وهو يركز على مرونة الجسد النسائي ورشاقته « شاطرية القد » . اي انه يضيف للمرأة الخبرات الايجابية بالحياة ، والقدرة على مواجهة الرجال والانتصار عليهم والمرونة الجسدية ويجعل ذلك النموذج الاعلى للمرأة .

في حين ان اقصى ما اعطاه فكر النهضة عن المرأة هو انموذج المومس الفاضلة ، وهي فتاة تعيش خارج المؤسسات الاجتماعية ؛ دورها ان تمتع الرجل ، ثم تزول من حياته ، لتفسح له طريق العودة الى المؤسسة الاجتماعية المحافظة .

فما هي اسباب الاختلاف بين هاتين النهضتين ؟

لقد قلنا ان ذلك التوهج الروحي والعقلي الذي شهده العرب في عصرهم الزاهر كان تعبيراً عن سعي طبقات اجتماعية متعددة للاستيلاء على السلطة واخضاع العالم لسيطرتها ، ومن ثم اعادة صياغته .

اما (النهضة) العربية في القرن الماضي والحالي فكان استجابة فقيرة لدخول الاستعمار الغربي . كانت مجرد رد فعل للاثر الذي نتج عن دخول السلع الغربية المصنعة ، والتي هددت النظام الحرفي . اي كان هـذا الفكر رد فعل لتخلخل الهياكل الاقتصادية وما تبعه من تخلخل في البنى الاجتماعية والروحية كما كان رد فعل للتهديد الذي شعرت به الطبقات بعد الاحتكاك بالحضارة الاوربية .

ولكن هذا القلق تضاءل عندما اطمأنت الطبقات العليا الى ثبات مواقعها ومؤسساتها ؛ واصبح نضالها مقصوراً على المطالبة بحصة اكبر في السوق الداخلي .

هذا بالطبع ، لم يكن العامل الوحيد ، ولكنه العامل الاهم .

★ ★ ★

٣- الفكر العربي في العصر الليبرالي

البرت حوراني
ترجمة: فاضل جتكر

لم اكن اهدف حين كتبت هذا الكتاب الى تقديم تاريخ عام لسائر انواع الفكر التي عبر عنها العرب ، او التي تم التعبير عنها بالعربية ، خلال القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين . لقد تركز اهتمامي على ذلك الفكر الدائر حول السياسة والمجتمع في سياق معين : ذلك الفكر الناشيء عن نمو النفوذ والتأثير الاوربيين في كل من الشرق الاوسط وافريقيا الشمالية فعلى امتداد المرحلة التي يغطيها الكتاب تم ، بمختلف الطرق ، جر الشعوب التي تتكلم العربية الى قلب النظام العالمي الجديد الذي انبثق من الثورتين التكنيكية والصناعية . وقد كان هذا النظام العالمي نظاما عبر عن نفسه بنمو تجارة اوربية من نوع جديد وبالتغييرات الناجمة عن ذلك في الانتاج والاستهلاك وبانتشار النفوذ الدبلوماسي الاوربي، وفرض السيطرة

(*) صدرت الطبعة العربية الاولى للكتاب عام ١٩٦٨ ترجمة : كريم عزقول دار النهار . بيروت . بعنوان : الفكر العربي في عصر النهضة . والنص المترجم هنا هو مقدمة طبعة عام ١٩٨٣ .

او الحكم الاوربي في بعض الاماكن ، وبايجاد مدارس من نمط جديد ، وبانتشار افكار جديدة عن الاسلوب الذي يجب ان يعيش به الناس رجالا ونساء في المجتمع . تلك هي الآراء التي أشير اليها بطريقة فضفاضة نوعا ما حين استخدم كلمة « ليبرالي » في العنوان ؛ لم يكن هذا هو العنوان الاول الذي اخترته للكتاب ، ولست راضيا به تمام الرضى ، لان الآراء التي كانت ذات تأثير لم تكن تلك الدائرة فقط حول المؤسسات الديمقراطية والحقوق الفردية ، بل ايضا وحول القوة والوحدة القوميتين وسلطة الحكومات .

مع مرور سنوات القرن أصبح تجاهل سيرورات التغيير وعدم الاستجابة لها بطريقة ما امرا صعبا أكثر فأكثر . لقد كان اكثر من نوع واحد من الاستجابة ممكنا ، ولا يعالج كتابي الا واحدة من هذه الاستجابات الممكنة الا وهي تلك التي صدرت عن الذين رأوا نمو النفوذ الاوربي وانتشار الافكار الجديدة تحديا يتعين عليهم ان يردوا عليه عن طريق تغيير مجتمعاتهم الخاصة ومنظومات معتقداتهم وقيمهم التي منحتهم مشروعيتهم ، باتجاه معين ، عبر قبول بعض آراء أوربا الحديثة ومؤسساتها . وهذا الامر اثار ، بالطبع ، جملة من المشكلات المختلفة . ما الذي يتعين عليهم ان يقبلوا به ؟ وبعد تبنيهم لتلك الآراء والمؤسسات هل يستطيعون ان يبقوا اوفياء لمعتقداتهم وقيمهم الموروثة في الوقت نفسه ؟ وبأي معنى من المعاني سيظلون ، اذا ظلوا ، مسلمين وعربا ؟ ان نقاشا يبدأ على مستوى المؤسسات السياسية والقوانين قد يثير في النهاية مسائل تتعلق بالهوية وبالمعتقد حول الحياة الانسانية .

ومثل هذه الاسئلة اثيرت منذ البداية ، وظل النقاش حولها مستمرا بدأب شديد على اعلى مستوى من مستويات الاطلاع على العالم الاوربي الجديد ، في اثنين من الاماكن ، في كل من القاهرة وبيروت ، مما جعل اهتمامي الرئيسي متركزا على ما قيل وكتب ونشر في هذين المكانين . وقد بدا لي ان مثل هذا التركيز الشديد على المكانين المذكورين هو الموقف الانسب والاكمل لانهما كانا مرتبطين احدهما بالآخر ، بمختلف

الروابط ، وخصوصا عبر هجرة الكتاب اللبنانيين والسوريين الى مصر ولان في كل منهما كانت هناك مجموعات من الكتاب ، لا مجرد كاتب أو اثنين هنا وهناك ، وهذه المجموعات كانت تتفاعل فيما بينها وبأولئك الذين سبقوها أو اتوا بعدها ، مما جعل تعقب استمراريات الفكر أمرا ممكنا . هناك سبب اضافي آخر جعل الروابط القائمة بين القاهرة وبيروت ذات اهمية . كان معظم الكتاب البارزين في بيروت ينتمون الى الطوائف المسيحية في لبنان وسورية التي لعبت دورا اكبر من حجمها في عملية تمثل الفكر الاوربي . فكمسيحيين كانت ردود فعلهم على الثقافة الغربية مختلفة بعض الاختلاف عن ردود فعل المفكرين المسلمين ، ويساعد التفاعل بين الفريقين على تفسير بعض المشكلات التي اعترضت أولئك الذين حاولوا التصالح مع الفكر والنفوذ الاوربيين .

تتطلب كتابة تاريخ الفكر خيارات معينة . من الممكن أن يقوم الباحث بمعالجة « المدارس » الفكرية بصورة عامة ، ولكن مثل هذه المعالجة قد تؤدي الى محو الفروق بين المفكرين الافراد ، فتفرض وحدة زائفة على أعمالهم . أما الاسلوب الآخر فيقوم على نقل نقطة التوكيد الاساسية الى عدد من الافراد الذين تم انتقاؤهم لانهم بصورة عامة يمثلون اتجاهات أو أجيالا معينة ، وعلى تقديم اوسع واشمل تفسير ممكن للتأثيرات والظروف والنزعات الشخصية التي يمكنها ان تكون قد جعلتهم يفكرون بقضايا معينة وبطريقة محددة . وهذا المنهج هو الآخر ينطوي على مخاطره الخاصة به . فمعظم الكتاب الذين ناقشتهم في الكتاب بعثروا كتاباتهم في مقالات كتبت للجرائد والدوريات ، وكانت لاغراض محددة ، بعضهم كتب لفترة طويلة تغيرت الظروف في اثنائها وربما تغيروا هم أيضا لذا فان هناك ثمة خطراً يتمثل في فرض وحدة مصطنعة على فكر اي منهم في جعل هذا الفكر يبدو اكثر منهجية واتساقا مما هو بالفعل ، اضافة الى اعطاء صورة تقول انه كان اكثر اهمية واصالة مما هو في الواقع ، ومعظم هؤلاء المفكرين (على الرغم من وجود بعض الاستثناءات) كانوا مقتبسين على درجة ثانية وثالثة من الاهمية .

لقد وقع الاختيار على الاسلوب الثاني رغم ماينطوي عليه من منزلقات لانه مكنني من القيام بما كنت حريصاً اشد الحرص على القيام به في ذلك

الحين . اردت ، أولا ، أن التقط ، من خلال المعاينة الدقيقة لما كتبوه ، أصداء المفكرين الاوربيين الذين قرأوا كتبهم أو سمعوا بهم وبها ، واكتشف بالتالي ، اذا استطعت ، النقطة التي من خلالها توغلت أفكار معينة في الخطاب الثقافي باللغة العربية . وأردت ، ثانيا ، أن احاول ربط مفكرين مختلفين أحدهم بالآخر ، وان أقيم اطارا تاريخيا يمكن وضعهم فيه . لقد كتبت مؤلفات مبعثرة ، بعضها على مستوى نوعي رفيع ، حول شخصيات أو حركات معينة مثل « العصرنة الاسلامية » والقومية العربية بشكل خاص . ولكن كتابي يمثل على اي حال المحاولات الاولى الرامية الى الكشف عن ماهية الروابط التي كانت تربط بين هذه الشخصيات او الحركات بعضها ببعض .

وهكذا فان هذا الكتاب يحاول تعقب خط تسلسل اربعة أجيال من الكتاب . ان الحقيقة الاولى الممتدة تقريبا بين عامي ١٨٣٠ و ١٨٧٠ هي تلك التي ظهرت فيها مجموعة صغيرة من الموظفين والكتاب ادركت أن هناك ثمة أوربا حديثة ذات صناعة ، ذات وسائل سريعة للاتصالات ، وذات مؤسسات سياسية ، ثمة أوربا لا تشكل تهديدا بقدر ما تقدم مثالا يحتذى . وما كتبه هؤلاء كان مرتبطا بالمحاولات المبذولة من قبل الحكومات في كل من استانبول والقاهرة وتونس لتبني بعض المؤسسات والقوانين الأوربية الحديثة بغية زيادة قوتها ؛ وقد كتبوا أساسا لجمهور مازال يعيش في العالم القديم ، للفكر من أجل اقناعه بامكانية تبني بعض القوانين والمؤسسات الاجنبية دون التخلي عن هويته وأصالته .

أما الجيل الثاني الممتد تقريبا بين عامي ١٨٧٠ — ١٩٠٠ فقد واجه وضعا سبق له أن شهد تغيرات ذات شأن . كانت أوربا قد غدت الخصم والنموذج في الوقت نفسه : جيوشها كانت موجودة في كل من مصر والجزائر وتونس ، ونفوذها السياسي كان يتنامى في الامبراطورية العثمانية من أقصاها الى أقصاها ؛ كانت مدارسها تخرج طلابا، سيرورات تفكيرهم ونظرتهم الى العالم بعيدة عن تلك التي كانت لدى آبائهم ؛ كانت عمليات اعادة بناء المدن وفق النمط الاوربية جارية ، كما كانت الدلائل المألوفة على الحياة الحضرية تستبدل بأخرى . وفي ظل هذه الظروف

كان التغيير قد اصبح أمرا لا مفر منه ، والكتاب الذين نستعرضهم لم يكونوا يحاولون اقناع اولئك المتمسكين بجذورهم وتقاليدهم بوجوب قبول التغيير ، بل اقناع أولئك الذين صبوا في قالب جديد بانهم ما زالوا قادرين على التمسك بشيء ما من تاريخهم . كانت المهمة الاولى للمفكرين في هذا الجيل متركزة على اعادة تفسير الاسلام بما يجعله متفقا مع الحياة في العالم الحديث، بل وتحويله الى مصدر للقوة فيه . لقد كانت الشخصية التي مثلت هذه الحقبة هي شخصية محمد عبده . وقد تابع نشاطه عن طريق الكتابة في صحيفة **المنار** الدورية ، وهذا ملفت للنظر ، لان هذه الفترة هي التي شهدت قيام الصحف والدوريات بادوار مهمة .

وفي الفترة الثالثة الممتدة بصورة تقريبية من عام ١٩٠٠ وحتى عام ١٩٣٩ اتسعت المسافة الفاصلة بين التيارين الفكريين اللذين كان محمد عبده وآخرون يحاولون جمعهما . فمن جهة كان هناك اولئك الذين تمسكوا بقوة بالاسس الاسلامية للمجتمع مما جعلهم يقتربون أكثر فاكثر من نوع من الاصول الاسلامية . ومن الجهة الثانية كان هناك اولئك الذين استمروا في تبنيهم للاسلام بوصفة منظومة من المبادىء او العواطف على الاقل ، ولكنهم قالوا بوجوب تنظيم الحياة في المجتمع وفق معايير علمانية ، وفق معايير رخاء الفرد أو قوة الجماعة . لقد كان هذا خطا سبق لبعض المسيحيين اللبنانيين من الجيل الماضي ان انحوا اليه ، اما الآن فقد تابعه وسار به الى امام عدد من الكتاب المصريين المهمين وقد بلغ حده المنطقي في أعمال طه حسين الذي ادرك ضرورة الحفاظ على الماضي الاسلامي في المخيلة والقلب ، مع الاندماج في الوقت نفسه بالثقافة الحديثة التي ظهرت بادىء ذي بدء في أوربا الغربية . كان المبدأ العلماني لاعادة صياغة المجتمع بالنسبة لمعظم كتاب هذا الجيل هو مبدا القومية سواء أكانت عثمانية أم مصرية أم عربية . ومع نشوء طبقات جديدة من الموظفين والضباط المتعلمين ، وبروز الطلاب كقوة سياسية ، وفرض الحكم الأجنبي على المزيد من البلدان العربية ، صارت القومية قوة دافعة للممارسة والعمل فضلا عن كونها مبدأ فكريا .

ثمة حقبة رابعة تبدأ مع الحرب العالمية الثانيـة ، وقد حاولت في الخاتمة ان احدد بعض سماتها . وضعت الحرب حدا لمرحلة الصعود الأوربي ومهدت الطريق أمام مرحلة لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي عبرت عن نفسها لا بالسيطرة السياسية المباشرة بل بالقوة العسكرية والاقتصادية النهائية . أدى الاضطراب الناجم عن الحرب مع انتشار التعليم ونمو المدن والصناعة اضافة الى استعمال وسائل الاعلام الجماهيرية الى احداث خلل في موازين الحياة السياسية : اتسعت ساحة الممارسة السياسية كما توفر جمهور اوسع لسماع الآراء والخطب . حاولت ان اتلمس بعض مسالك الفكر والممارسة ، على الرغم من انها ، حين كتبت الخاتمة ، لم تكن مرئية كما هي الآن : اشرت فيما اشرت الى حركة داعية لاحياء الاسلام بوصفه الاساس الصالح الوحيد للمجتمع تجسدت في الاخوان المسلمين ؛ وحركة اخرى بدأت القومية تكتسب من خلالها محتوى ينطوي على مفهوم الاصلاح الاجتماعي ثم التعبير عنه بلغة الاشتراكية ؛ والى اتساع فكرة القومية العربية لتشمل جميع البلدان الناطقة باللغة العربية . وما كتابتي بشكل موجز عن حركة الافكار في شمال افريقيا الا لتسجيل هذه النقطة الأخيرة ؛ الا أن مركز الثقل ظل يميل شرقا ويمكن اعتبار عبد الناصر الشخصية التي مثلت هذه الفترة .

- ٢ -

يستطيع اي كتاب ان يشي بشيء ليس فقط عن موضوعه المعلن الصريح ، بل وعن الزمن الذي كتب فيه . أستطيع ، لدى قراءتي لهذا العمل للمرة الأولى بعد عشرين سنة ، ان ارى انه يعكس طريقة معينة كنت انظر بها ، وربما غيري ايضا كان يفعل مثلي ، الى تاريخ الشرق الأوسط خلال الخمسينيات والستينيات . ان الافتراض الذي يستند اليه الكتاب هو ان جماعة صغيرة من الكتاب تميزت عمن يعيشون بين ظهرانيهم بفضل التعليم والتجربة ، غير انها استطاعت ان تعبر عن حاجات مجتمعها وساهمت افكارها الى حد ما على الأقل كقوى في عملية التغيير . وبدون مثل هذا الافتراض لم يكن هناك ثمة داع للكتابة بمثل هذه الاطالة

عن كتاب لدى بعضهم أفكار ذات أهمية جوهرية معينة ، ولكن أيا منهم لم يكن من أعلى المستويات .

لا اعتقد ان هذا كان افتراضا زائفا وخاطئا ، ولو قيض لي ان أكتب كتابا عن الموضوع نفسه الآن لما ترددت ، حسب اعتقادي ، في الكتابة عن المفكرين انفسهم ، ربما مع عدد قليل اضافة اليهم ، وبالطريقة ذاتها . غير انني على أية حال كنت حاولت ان اضيف بعدا آخر عن طريق التساؤل حول كيف ولماذا كان لأفكار مفكرين تأثير على عقول اناس آخرين . فالاجابة على مثل هذه الاسئلة كانت ستنطوي على دراسة اشمل وأدق للتبدلات التي طرأت على بنية المجتمع من جيل الى آخر ، مع التمييز الدقيق بين ما كان يحدث في مختلف البلدان العربية ، اضافة الى بذل محاولة ما لدراسة عملية التواصل المباشر وغير المباشر على حد سواء . ولم تنتشر الأفكار التي كنت مهتما بها من خلال كتابات أولئك الذين درست اعمالهم فقط ، بل انتقلت الى جمهور أوسع في كتابات من نوع آخر ، وعن طريق الشعر بالدرجة الأولى .

مدرك انا ان هناك امكانية لوجود طريقة مختلفة تماما للنظر الى هؤلاء الكتاب من خلال اعتبار أفكارهم غير معبرة عما كانوا يؤمنون به فعلا ، بل باعتبارها كاشفة من جانب ومخفية من جانب آخر اسلوب متابعتهم لاهتماماتهم . ومثل هذه النظرة عبر عنها بقوة واناقة ايلي قدوري . فحين كتب عن الافغاني ومحمد عبده اعتبرهما رجلين « متورطين في صفقات معقدة وغامضة » ، ويتساءل ما اذا لم يكن من الافضل « افتراض ان ما حدث فعلا لم يكن على علاقة ضرورية بما قيل ، وما كان يقال على الملأ ربما كان مختلفا تماما عما كان يعتقد به ولا يتم البوح به الا في السر » .

لست مقتنعا بهذا الراي . ما زال الافغاني لغزا ، ولست واثقا من انني تمكنت من حل هذا اللغز ، على الرغم من انني ما زلت اعتقد ان الاستاذ قدوري مخطىء حين يصف موقفه بـ « اللاايمان الديني » ، في حين ان الاستاذ مصيب عندما يحاول أن يضعه في مكان ما من

الطيف العريض للفكر الشيعي . اما عن المفكرين الآخرين ، اي من « عبده » وصاعدا ، فلا يبدو لي ان هناك اي لغز . فقد كانوا يكتبون بمعظمهم حسب تقليد سني يقضي بأن يكتب الكتاب ما هم مقتنعون به ، مهما كانت طريقتهم في القول والكتابة متصفة بالحذر ؛ فضلا عن ان مدى ما كان قابلا للنشر ، في مصر بصورة مؤكدة وحتى في سورية في المراحل الاخيرة من الحكم العثماني ، كان مدى واسعا الى حد مقبول . حتى لو لم يكونوا صادقين ، كان هناك قدر معين من الاتساق فيما كانوا يقولونه ، ويمكن بالتالي اشادة البنيان المنطقي لفكرهم ، وهذا مفيد ، لانهم ، اذا مارسوا تأثيرا ما على قراء جيلهم أو الأجيال اللاحقة ، فان ذلك لم يكن بسبب « صفقاتهم الغامضة » بل بفضل افكارهم . انني اتفق في هذا الرأي مع حميد عنايات الذي يقول : « للافكار على ما يبدو حياتها الخاصة فالناس خصوصا أبناء الاجيال اللاحقة لجيل المؤلفين » ، غالبا ما يميلون الى تبني الآراء بقدر قليل من الاعتبار لمقاصد مؤلفيها الماكرة او حتى بصرف النظر عنها تماما ، الا اذا كانوا موهوبين بنعمة الكلبية الراسخة » .

ان ما يشغلني فعلا ليس هذا بل الفكرة القائلة بانني ربما كنت قادرا على كتابة كتاب من نوع مختلف . فحين كتبته كنت مشغولا اولا برصد حالات الانقطاع عن الماضي : اساليب جديدة في التفكير ، كلمات جديدة او قديمة استعملت بطريقة جديدة . فالى حد ما ربما شوهت فكر الكتاب الذين درستهم ، اولئك الذين ينتسبون الى الجيلين الأول والثاني على الاقل : ربما كان عنصر « الحداثة » في فكر اقل مما المحت ، وربما كانت الكتابة عنهم ممكنة بطريقة تؤكد على الاستمرارية اكثر من تأكيدها على القطع مع الماضي . ان كتابا الفه كريستيان ترول عن سيد احمد خان يبدو لي موفرا نوعا من التحليل اظنه الآن ضروريا ؛ فهو يبين الأسس « التقليدية » لفكره ويشير الى النقاط التي يبتعد عنها باتجاه شيء جديد .

هناك ايضا كتب لا بد من كتابتها عن مفكرين من نوع مختلف تماما : عن اولئك الذين ظلوا يعيشون في عالمهم الفكري الموروث ، عن اولئك

الذين كان هدفهم الرئيسي متركزاً على الحفاظ على استمرارية تقاليد ذلك العالم ، وقد فعلوا ذلك بطرق مالوفة اذ ظلوا يكتبون ويعلمون في اطار المدرستين الكبيرتين : الازهر في القاهرة والزيتونة في تونس ، او في الروابط الاخوية الصوفية . واذا اقتبسنا مرة أخرى من كتاب عنايات فان اهمية خاصة تعلق على اولئك الذين تكون افكارهم « مصوغة وفق معايير ومقولات الشريعة الاسلامية والفقه (اللاهوت) مع مذاهبه » ، لأن « مقدماتها المذهبية والمعرفية والمنهجية قد ضمنت استمرارية الفكر الاسلامي » . ومن نواح عديدة كان امثال هؤلاء الكتاب والمعلمين هم الذين تابعوا هيمنتهم عبر القرن التاسع عشر ، لان معظم العرب الذين تعلموا القراءة والكتابة واكتسبوا الثقافة كانوا يفعلون ذلك في مدارس من النوع التقليدي استمرت ملحقة بهذه الطريقة الصوفية او تلك . اما في القرن الحالي فقد فقدوا الكثير من هيمنتهم ، او هكذا بدا الامر حين كنت أكتب كتابي : واضح الآن أكثر مما كان آنذاك ، بالنسبة لي على الاقل ، ان اتساع ساحة الوعي والنشاط السياسيين ، وظهور السياسة الجماهيرية ، كانا كفيلين باقحام رجال ونساء ما زالوا مستعدين لان يهتزوا بما تقوله جامعة الازهر وتكتبه ، وبما قد يصدر من مشايخ الاخوان من تعاليم ، في العملية السياسية .

- ٣ -

نشر هذا الكتاب أولا في عام ١٩٦٢ ، واعيدت طباعته عام ١٩٦٧ مع ادخال العديد من التصحيحات ، كما اعيد طبعه مرة اخرى في طبعة شعبية عام ١٩٧٠ . وفيمايخص هذه الطبعة الجديدة فقد كنت قادرا على ادخال عدد من التغييرات الطفيفة حيثما وجدت اخطاء في الوقائع او اخطاء مطبعية ، ولكنني لم احاول ان اغير النص تغييرا كبيرا . الا انني استطعت ان اضيف ملحقا على البيبليوغرافيا ، لا احاول فيه متابعة القصة الى ما بعد عام ١٩٦٢ ، بل أقدم مراجع من كتب ومقالات ظهرت باكثريتها منذ ذلك التاريخ ، وتلقي ضوءا على موضوعات الكتاب .

★ ★ ★

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة دراسات اجتماعية

اضواء على الحركة النقابية في العالم

تاليف
لوسيان ريو

ترجمة
خير الدين عبد الصمد

سلسلة دراسات فكرية

الدولة والتطور

دراسات حول العلاقة بين السلطة والمجتمع
في البلدان النامية
بقسميه الأول والثاني

تاليف
رولف هانيش
وراينر تيتسلاف

تعريب
ميشيل كيلو

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة اساطير من العالم

أسطورة أوديب

تاليف
كوليت استييه

ترجمة : زياد العودة
مراجعة : صياح الجهيم

سلسلة دراسات ونصوص قديمة

السكان عند العرب

حتى عصر ابن خلدون

الدكتور مصطفى الطواني

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة من الفكر الاقتصادي

الطريق الى النمو الاقتصادي

تاليف
ادولف لوو

ترجمة
محمد احمد حنونة

* * *

التقسيم الجغرافي للعمل

والدول الراسمالية والنامية

تاليف
مجموعة من الأساتذة
السوفييت

تعريب
د. علي محمد تقي
عبد الحسين القزويني

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة العلوم

في العلم والخيال العلمي

الدكتور طالب عمران

* * *

كوارث الطبيعة

عدد من المؤلفين

ترجمة : شاهر حسن عبيد

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة دراسات نقدية عالمية

ما الأدب الافريقي ..؟!

دراسة تحليلية

ترجمة	تاليف
هدى الكيلاني	دافيد كوك

★ ★ ★

طفولة الفن

تفسير علم الجمال الفرويدي

ترجمة	تاليف
وجيه اسعد	ساره كوفمان

عن وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة روايات عالمية

صورة سيدة

بجزئيه الأول والثاني

تاليف
هنري جيمز

ترجمة
هاني الراهب

* * *

الملهاة الانسانية

تاليف
وليم ساروپان

ترجمة
هدى حنا

من وزارة الثقافة صدر حديثاً

سلسلة القصة القصيرة العالمية

قصص صينيـــة

تأليف ترجمة

لي مي ينغ ظافر جمال الدين عبد الواحد

* * *

قصص شعبية غجرية

ترجمة وتقديم

د. محمد موفاكو